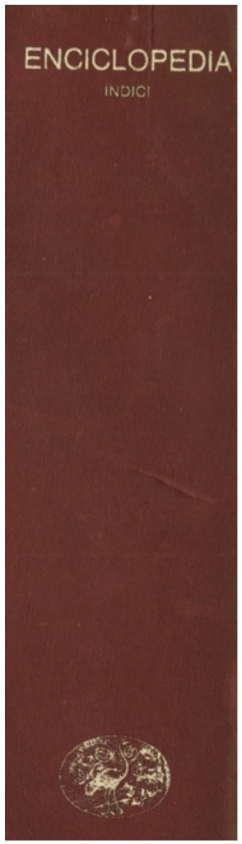


ENCICLOPEDIA EINAUDI [1982]

POLITICA

Salvatore Veca - **POLITICA** pag.4

Vittorio Strada - **CONSENSO/DISSENSO** pag.9
Corrado Vivanti - **EGEMONIA/DITTATURA** pag.15
Alberto Asor Rosa - **INTELLETTUALI** pag.36
Corrado Vivanti - **LIBERTÁ** pag.50
MAGGIORANZA/MINORANZA pag.63
Alain Bergounioux - **PARTITI** pag.72
Salvatore Veca - **POLITICA** pag.81

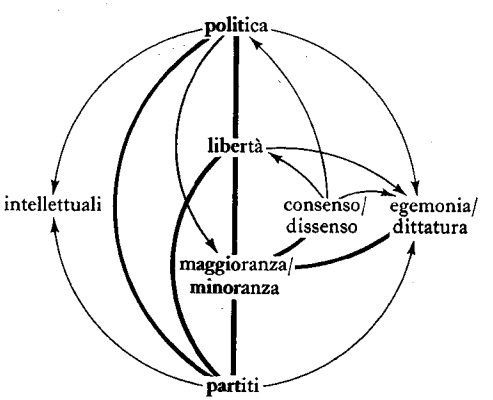
	anthropos	argomentazione	arti	calcolo	capitale	cervello	civiltà	classi	cognizione	combinatoria	comunicazione	concetto	conoscenza	corpo	creatività	cultura mat.
consenso/dissenso	·	·	3	·	3	·	1	4	·	2	2	5	3	2	3	·
egemonia/dittatura	·	·	·	·	5	·	·	5	·	·	·	·	·	·	·	·
intellettuali	·	·	6	·	2	3	2	4	·	·	3	·	·	4	2	·
libertà	3	4	6	·	6	4	4	6	3	3	5	2	3	2	6	2
maggioranza/minoranza	·	·	2	·	3	·	3	5	2	·	·	·	2	·	·	3
partiti	·	·	3	·	5	2	·	7	·	·	·	·	·	·	·	·
politica	4	·	5	·	8	4	5	7	·	3	·	2	5	5	2	4

	memoria	metodo	modo di produz.	mythos/logos	natura	normale/anormale	orale/scritto	organico/inorgan.	organismo	parentela	politica	probabilità	produzione/distrib.	regione	religione	rito
consenso/dissenso	2	2	2	3	·	6	3	·	·	4	6	3	5	3	3	3
egemonia/dittatura	·	·	3	·	·	·	·	·	·	·	6	·	2	1	2	1
intellettuali	2	·	3	2	2	·	4	·	·	·	5	·	·	2	3	·
libertà	·	·	5	·	3	6	5	3	·	4	7	·	7	5	5	5
maggioranza/minoranza	·	·	5	·	·	2	·	·	·	·	6	1	5	6	2	2
partiti	·	·	5	·	·	2	·	·	·	·	7	2	·	3	3	·
politica	4	2	5	5	4	5	2	1	·	5	7	5	6	7	5	4

	politica	libertà	partiti	maggioranza/minoranza	consenso/dissenso	egemonia/dittatura	intellettuali
politica	·	5	4	5	2	5	4
libertà	4	·	2	5	2	4	3
partiti	4	5	·	4	3	6	4
maggioranza/minoranza	·	2	4	·	2	4	·
consenso/dissenso	4	4	·	4	·	4	2
egemonia/dittatura	·	4	·	5	·	·	·
intellettuali	·	·	·	2	3	2	·

	dialettica	domesticam.	eccedente	enunciazione	eredità	esoterico/essoter.	evoluzione	filosofia/filosofie	fisica	generazioni	geometria e topol.	giustizia	guerra	homo	inconscio	letteratura	linguaggio	locale/globale	logica	macchina	materia
consenso/dissenso	3	·	·	2	·	·	·	4	·	3	·	5	2	·	·	·	2	·	·	·	·
egemonia/dittatura	·	2	·	·	·	·	·	3	·	·	·	4	·	·	·	3	·	·	·	·	2
intellettuali	·	·	·	·	·	3	·	2	·	·	·	·	·	·	·	5	5	·	·	·	·
libertà	5	2	1	·	·	3	·	7	2	2	·	4	5	3	5	5	4	·	·	2	·
maggioranza/minoranza	3	·	2	·	2	·	·	3	·	3	·	·	4	·	·	5	·	·	·	·	·
partiti	2	·	·	·	·	·	·	3	·	2	·	2	2	·	·	6	·	·	·	·	·
politica	5	4	5	1	4	3	2	5	·	4	·	5	7	·	3	6	4	2	·	·	·

	sacro/profano	segno	sistema	società	soma/psiche	spiegazione	stato	storia	strutture matem.	sviluppo/sottosvil.	tempo/temporalità	teoria/modello	testo	tolleranza/intoll.	tonale/atonale	tradizioni	universo	uomo	visione	vita/morte
consenso/dissenso	3	4	·	7	·	6	6	2	·	·	·	2	·	3	2	2	·	4	2	·
egemonia/dittatura	1	·	·	5	·	·	6	2	·	·	·	·	·	5	·	5	·	3	·	2
intellettuali	4	2	·	4	2	·	4	5	·	·	3	·	·	3	·	5	·	5	4	·
libertà	6	3	5	7	4	5	8	6	2	4	5	2	4	8	2	5	·	7	3	3
maggioranza/minoranza	·	·	2	6	3	2	5	·	·	2	3	3	·	4	·	4	·	4	·	·
partiti	2	·	2	5	4	2	6	4	·	2	·	3	·	6	·	2	·	6	3	·
politica	5	·	4	7	5	5	8	7	·	6	6	4	·	4	·	4	·	7	·	·



ambiguità
competenza/esecuzione
fonetica
grammatica
lessico
lingua
lingua/parola
linguaggio
metrica
semantica
senso/significato
traduzione
universali/particolari

concetto
esistenza
essere
fenomeno
forma
idea
proposizione e giudizio

analogia e metafora
argomentazione
interpretazione

astratto/concreto
dialettica
identità/differenza
mediazione
opposizione/contraddizione
qualità/quantità
totalità
uno/molti

atti linguistici
dicibile/indicibile
enunciazione
presupposizione e allusione
referente

comunicazione
errore
informazione

decisione
distribuzione statistica
giochi
induzione statistica
probabilità
rappresentazione statistica
teoria/pratica

dato
etica
filosofia/filosofie
ragione
razionale/irrazionale
soggetto/oggetto
uguaglianza
valori
vero/falso
volontà

catastrofi
ciclo
evento
periodizzazione
tempo/temporalità

antico/moderno
calendario
decadenza
escatologia
età mitiche
genesi
passato/presente
progresso/reazione
storia

caos/cosmo
infinito
macrocosmo/microcosmo
mondo
natura
osservazione
reale
unità

curve e superfici
geometria e topologia
invariante

alchimia
astrologia
cabala
elementi
esoterico/essoterico

atlante
collezione
documento/monumento
fossile
memoria
rovina/restauro

armi
frontiera
guerra
imperi
nazione
tattica/strategia

deduzione/prova
equivalenza
formalizzazione
logica
possibilità/necessità
referenza/verità
ricorsività

differenziale
funzioni
infinitesimale
locale/globale
sistemi di riferimento
stabilità/instabilità
variazione

analisi/sintesi
anticipazione
ipotesi
matematiche
metodo

funzione
misura
modello
struttura
teoria/modello

alienazione
coscienza/autocoscienza
immaginazione sociale
pace
servo/signore
uomo
utopia

demagogia
discriminazione
repressione
terrore
tolleranza/intolleranza
tortura
violenza

centrato/acentrato
combinatoria
grafo
labirinto
rete

applicazioni
assioma/postulato
continuo/discreto
dipendenza/indipendenza
divisibilità
dualità
insieme
razionale/algebrico/trascendente
simmetria
strutture matematiche
trasformazioni naturali / categorie

abaco
algoritmo
approssimazione
calcolo
numero
zero

caso/probabilità
causa/effetto
certezza/dubbio
coerenza
convenzione
determinato/indeterminato
empiria/esperienza
esperimento
legge
libertà/necessità
metafisica
naturale/artificiale
operatività
paradigma
previsione e possibilità
riduzione
ripetizione
scienza
spiegazione
verificabilità/falsificabilità

categorie/categorizzazione
conoscenza
coppie filosofiche
disciplina/discipline
enciclopedia
innovazione/scoperta
insegnamento
invenzione
rappresentazione
ricerca
sistematica e classificazione

controllo/retroazione
energia
equilibrio/squilibrio
interazione
ordine/disordine
organizzazione
semplice/complesso
sistema
soglia
vincolo

analogico/digitale
automa
intelligenza artificiale
macchina
programma
simulazione
strumento

apprendimento
autoregolazione/equilibrazione
cognizione
induzione/deduzione
innato/acquisito
istinto
operazioni
percezione
quoziente intellettuale

cervello
comportamento
e condizionamento
controllo sociale
emozione/motivazione
mente

astronomia
cosmologie
gravitazione
luce
materia
spazio-tempo

atomo e molecola
conservazione/invarianza
entropia
fisica
forza/campo
moto
particella
plasma
propagazione
quanti
relatività

atmosfera
litosfera
oceani
pianeti
sole
universo

reversibilità/irreversibilità
stato fisico

adattamento
evoluzione
mutazione/selezione
polimorfismo
specie

cellula
differenziamento
immunità
individualità biologica
integrazione
invecchiamento
organismo
regolazione
sviluppo e morfogenesi

catalisi
macromolecole
metabolismo
omeostasi
organico/inorganico
osmosi
vita

eredità
gene
genotipo/fenotipo
razza
sangue

Politica

allegoria
codice
immagine
metafora
segno
significato
simbolo

avanguardia
classico
critica
filologia
letteratura
maniera
poetica
retorica

bello/brutto
creatività
espressione
fantastico
gusto
imitazione
immaginazione
progetto
riproduzione/riproducibilità
sensibilità
spazialità

anthropos
cultura/culture
etnocentrismi
natura/cultura

alfabeto
ascolto
gesto
lettura
luogo comune
orale/scritto
parola
ritmo
scrittura
voce

discorso
finzione
generi
narrazione/narratività
stile
tema/motivo
testo

arti
artigianato
artista
attribuzione
oggetto
produzione artistica

acculturazione
civiltà
futuro
selvaggio/barbaro/civilizzato

armonia
melodia
ritmica/metrica
scala
suono/rumore
tonale/atonale

colore
disegno/progetto
visione

escrementi
fertilità
nascita
sensi
sessualità
vecchiaia
vita/morte

abbigliamento
canto
corpo
danza
maschera
moda
ornamento
scena

educazione
generazioni
infanzia
morte

coltivazione
cultura materiale
industria rurale
materiali
prodotti

credenze
dialetto
enigma
fiaba
mostro
popolare
proverbi
tradizioni

amore
desiderio
eros
isteria
pulsione
soma/psiche
sonno/sogno

cannibalismo

angoscia/colpa
castrazione e complesso
censura
identificazione e transfert
inconscio
nevrosi/psicosi
piacere

clinica
cura/normalizzazione
esclusione/integrazione
farmaco/droga
follia/delirio
medicina/medicalizzazione
normale/anormale
salute/malattia
sintomo/diagnosi

fuoco
homo
mano/manufatto
tecnica
utensile

dèi
divino
eroi
iniziazione
magia
messia
millennio
persona
puro/impuro
religione
sogno/**visione**
stregoneria

ateo
chierico/laico
chiesa
diavolo
eresia
libertino
libro
peccato
sacro/profano
santità

demoni
divinazione
mito/rito
mythos/logos
origini

agonismo
cerimoniale
festa
feticcio
gioco
lutto
regalità
rito

casta
donna
endogamia/esogamia
famiglia
incesto
maschile/femminile
matrimonio
parentela
totem
uomo/donna

alimentazione
animale
cucina
domesticamento
fame
vegetale

caccia/raccolta
dono
eccedente
pastorizia
primitivo
reciprocità/ridistribuzione

borghesi/borghesia
burocrazia
classi
contadini
ideologia
masse
proletariato
rivoluzione

economia
formazione economico-sociale
lavoro
modo di produzione
proprietà
riproduzione
transizione

consenso/dissenso
egemonia/dittatura
intellettuali
libertà
maggioranza/minoranza
partiti
politica

amministrazione
comunità
conflitto
élite
gergo
gruppo
marginalità
opinione
povertà
propaganda
ruolo/status
socializzazione
società
spazio sociale

accumulazione
capitale
crisi
distribuzione
fabbrica
gestione
imperialismo
impresa
mercato
merce
moneta
pianificazione
profitto
rendita
salario
utilità
valore/plusvalore

abbondanza/scarsità
bisogno
consumo
imposta
lusso
oro e argento
pesi e misure
produzione/distribuzione
ricchezza
scambio
spreco

consuetudine
diritto
giustizia
istituzioni
responsabilità

costituzione
democrazia/**dittatura**
norma
patto
potere
potere/**autorità**
pubblico/**privato**
società civile
stato

abitazione
acqua
ambiente
città
clima
ecumene
insediamento
migrazione
paesaggio
popolazione
regione
risorse
suolo
terra
territorio
villaggio

agricoltura
città/**campagna**
colonie
commercio
industria
spazio economico
sviluppo/sottosviluppo

Politica

Consenso/dissenso, Egemonia/dittatura, Intellettuali, Libertà, Maggioranza/minoranza, Partiti, Politica

1. Se una società si può concettualizzare nei termini di uno schema di cooperazione e conflitto per individui e gruppi, differenti possono essere i ruoli che in tale schema è chiamata a svolgere la ◆politica◆ e differenti i modi in cui la politica è pensata e identificata. Diversi ambiti dell'interazione collettiva possono essere investiti di «politica». Ciò ha suggerito l'opportunità di elaborare criteri per identificare ciò che è via via politico, rispetto a ciò che non lo è. Uno di questi consiste nel definire come politiche quelle assegnazioni di vantaggi e svantaggi a individui e gruppi nella società che hanno rilevanza globale (per l'intera società) e che sono dotate di una cogenza imperativa. Sono in questo modo identificate come politiche quelle organizzazioni che nella società procedono e sono autorizzate a procedere all'assegnazione imperativa di benefici e oneri. L'insieme di tali organizzazioni costituisce il sistema politico. Ciò suggerisce che la politica abbia in ogni caso a che vedere con una determinata articolazione dello spazio del potere in vista della composizione di divergenze, non componibili con altre risorse a disposizione della società (consuetudine, scambio, ecc.). Per questa via la politica è associata alla realtà e alla virtualità di conflitto in quanto quest'ultimo risulti distruttivo per le condizioni fondamentali della cooperazione. D'altro canto, il conflitto ha anche la possibilità di generare innovazioni che rendono piú efficiente la cooperazione stessa.

Si comprende, a partire da queste semplici considerazioni, come differenti immagini di politica oscillino tra immagini soggiacenti di società, fondate a loro volta sul prevalere di uno dei due termini che caratterizzano lo schema di ogni impresa collettiva. Una immagine consisterà in uno schema di cooperazione pura, in qualche senso armonico. Quella alternativa, in uno schema di conflitto puro. Alla politica è affidato in entrambi i casi il compito di sostenere le condizioni fondamentali per la cooperazione, rimuovendo nel secondo caso ogni possibilità di insorgenza o minaccia di conflitto. A questa coppia di immagini si contrappone quella della politica associata allo schema di società che non prevede mutua esclusione tra cooperazione e conflitto, tra identità e divergenza di interessi. Tuttavia si può sostenere che, pur in presenza di cosí marcate alternative cariche di importanti conseguenze, ogni concettualizzazione della politica identifica una sua funzione particolare nel generare la condizione di stabilità o ordine. A essa è collegata la condizione per la costruzione di identità stabili nella durata. Si può suggerire che la politica abbia comunque a che vedere con il lungo periodo, mentre altre forme o sistemi di azione collettiva possono limitarsi al breve, entro il quadro di sfondo nel quale è garantita la condizione organizzativa fondamentale.

Il problema, naturalmente, non è solo quello dell'ordine, ma anche di *quale* ordine debba essere generato. La domanda riguarda i requisiti che devono essere

soddisfatti perché la condizione di stabilità nella durata sia generata per individui e gruppi. Tali requisiti variano nello spazio e nel tempo. La loro variazione attiene al tempo della politica e investe i rapporti tra ciò che è politico e ciò che non lo è. Cosí come l'amore e l'odio per la politica che da sempre caratterizzano la logica dell'azione collettiva, il formarsi e il trasformarsi di identità individuali e collettive, lo spazio mobile delle associazioni e delle dissociazioni, delle coalizioni e dei conflitti nelle arene multiple del potere.

2. La rottura degli ordinamenti tradizionali, che coincide con il moderno, si consuma sullo sfondo del secolo del conflitto religioso. Essa è strettamente apparentata alla dissoluzione dell'universalismo religioso e quindi a un mutamento che investe i regimi di verità. Al monopolio della verità subentra un oligopolio che finisce per lasciare il posto alla concorrenza. La legatura tradizionale si indebolisce sino a lasciare il campo a una pluralità di opzioni. In questo modo si incontra, per dir cosí allo stato nascente, il rompicapo della ◆libertà◆. Thomas Hobbes ne è nettamente consapevole e non a caso contrappone libertà a potere per definire i termini del problema moderno della politica. Non è difficile pensare come possa essere generata la condizione organizzativa fondamentale se individui e gruppi sono tenuti assieme, «legati» dal vincolo tradizionale del monopolio della verità. Riesce assai difficile parlare in questo caso propriamente di «individui». La società appare piuttosto come un «tutto organico», tenuto assieme da vincoli che, in relazione al ◆consenso/dissenso◆, rendono superfluo il consenso degli individui e riducono il dissenso a un sintomo di follia o estraneità, non appartenenza. Una società in cui sono previsti solo consenzienti, non sembra presentare veri e propri problemi per la politica. Per dir cosí, si tratta solo di amministrazione, in questo caso.

Se invece ciò da cui si parte è l'esperienza della rottura delle legature e dello svincolamento, della emancipazione di individui, allora il problema della ◆politica◆ si pone in questi termini: come è possibile che si tengano assieme in imprese collettive stabili nel tempo e non inevitabilmente destinate al fallimento individui liberi (in quanto svincolati, emancipati e quindi propriamente liberi-da)? Si definisce in questo modo il primo termine di una famiglia o sistema di termini (il sistema delle libertà) destinato nella vicenda moderna e contemporanea della politica a costituire una sfida e un rompicapo per i disegni delle istituzioni fondamentali della politica. Come è stato spesso osservato, la famiglia delle libertà moderne si genera come una estensione globale del caso locale della libertà religiosa. Il paradigma è quello della tolleranza. Esso si può presentare in questo modo: individui distinti tra loro, dotati di concezioni del bene, interessi, bisogni differenti e confliggenti, acconsentono a cooperare e confliggere (in modo non reciprocamente distruttivo) in quanto venga soddisfatto il riconoscimento del loro pari diritto di lealtà a differenti «verità».

È noto che il fantasma della ◆libertà◆ ha una storia venerabile. Non c'è bisogno di Benjamin Constant per sottolineare le differenze semantiche tra l'ἐλευθερία nella πόλις, la *libertas* romana e le libertà dell'età di mezzo. Queste ultime, ad esempio, consistevano prevalentemente in immunità, esenzioni e privilegi

concessi dall'autorità a determinati soggetti. La libertà religiosa per un verso è affine alla concessione di un'esenzione. Per un altro, però, e ben piú importante, se ne differenzia: essa è infatti basata su una particolare assunzione di universalizzabilità e su una particolare assunzione di uguaglianza morale. Sono queste due assunzioni che probabilmente coincidono con il dispositivo di espansione e con il dinamismo che il fantasma della libertà è destinato a conoscere nell'età moderna e contemporanea. In primo luogo, l'universalizzabilità è soddisfatta in quanto a ciascuno è riconosciuto il pari diritto a una concezione del bene; dicendo «io», si dice «tutti» o «chiunque». In secondo luogo, l'uguaglianza concerne il riconoscimento della pari dignità di qualsiasi concezione del bene, quale che essa sia. Il punto importante è che viene meno qualcosa come una valutazione collettiva di quale sia la concezione del bene migliore. D'altronde era proprio questa valutazione a essere iscritta nelle regole, nei tabú e nelle interdizioni della tradizione monopolista della verità (la religione è sempre associata alla politica: il giovane Engels sosteneva che politica e religione erano generate dalla paura che gli uomini hanno di se stessi).

Il requisito della libertà costituisce, nella ricostruzione concettuale o semplicemente nel percorso intellettuale qui delineato, un vincolo per l'arrangiamento, ad opera della politica, della condizione organizzativa fondamentale (ordine). Questo vincolo riflette condizioni poste dall'identità degli individui e dei gruppi che partecipano stabilmente all'interazione. Si ripropone, in questo quadro, il problema del consenso come elemento fondamentale per la giustificabilità o legittimità di uno schema di autorità politica (come ha mostrato Hart, tutta la tradizione dei diritti naturali si può riformulare in questi termini). Non è accettabile un «ordine» generato dalla politica per la società che non rispetti il vincolo della libertà degli individui. Esso deve piuttosto coincidere, per essere accettabile, con quanto sarebbe oggetto di scelta da parte di individui (liberi). È facile vedere come ciò permetta, partendo dalle scelte individuali, d'identificare un valore collettivo: il patto di società verte su regole cui gl'individui acconsentono per la cooperazione e il conflitto non distruttivo. È plausibile anche concettualizzare questo ambiente di scelta in modo che si preveda un voto unanime. Gli individui sono naturalmente portati allo stesso voto. Procedure meno esigenti, che indeboliscono la pretesa dell'unanimità sono concettualizzabili in scene postcostituzionali. Le regole relative al gioco ◆maggioranza/minoranza◆, alla legittimità della decisione maggioritaria, purché non disgiunte dalla tutela dei diritti della minoranza, sono da questo punto di vista ragionevoli. Anche in questo caso, infatti, si può pensare a un consenso «profondo» che coincide con la partecipazione e la lealtà di tutte le parti al gioco in una situazione iniziale in cui nessuna parte conosce l'esito della votazione. Viene in questo caso considerato un valore il fatto che si disponga di una risorsa procedurale, in assenza della quale ciascuna delle parti si troverebbe in una condizione meno vantaggiosa. Naturalmente, il fatto che il dissenso e il prodursi di minoranze siano da considerarsi come un valore non è cosí ovvio: si tratta anzi di un caso piuttosto raro nello spazio e nel tempo, nei differenti «ordini» generati dalla politica. Si suggerisce che è presupposto, nei casi di apprezzamento e sostegno del dissenso, almeno un consenso

sottostante relativo alla valutazione della funzione del dissenso. Non è difficile mostrare che un particolare modo di intendere i nostri rapporti con la «verità» è sotteso naturalmente al caso inverso, in cui il dissenso è considerato un indice patologico e non fisiologico del funzionamento stabile dell'impresa collettiva «società». Questi due modi hanno a che vedere con differenti modi della ragione o immagini della razionalità, risorsa quest'ultima in genere di competenza delle caste, élite, istituzioni o organizzazioni degli ♦intellettuali♦.

3. Si è osservato, a proposito del caso della rottura moderna degli ordinamenti tradizionali, come la politica dovesse misurarsi con individui svincolati ed emancipati e come quindi il suo «ordine» dovesse risultare coerente con il vincolo del consenso degli stessi. Della coppia ♦consenso/dissenso♦, il primo è importante in quanto sussiste l'opportunità di uscita, di defezione e di ritiro: per l'appunto, il dissenso. Qualcosa del genere è impensabile in un universo di lealtà tradizionale, premoderno. Il primo regime di verità è associabile alle regole del gioco comunicativo che hanno preso corpo nella costellazione della rivoluzione scientifica moderna. Il secondo risale al monopolio dell'*auctoritas* tradizionale. Il punto è che l'età moderna e contemporanea ha conosciuto imponenti forme post-tradizionali di demonizzazione del dissenso e di irreggimentazione politica della verità, di valutazione collettiva della concezione del bene migliore (tutte forme del paternalismo criticato nel secolo dei lumi da Kant). Non sembra adeguato render conto di queste forme, che si sono espresse nelle varie teorie «organiche» dell'ordine politico e sociale, nelle ideologie e nelle pratiche di attori collettivi come i ♦partiti♦, nei modelli di società proposti e nel funzionamento delle macchine istituzionali, riferendosi semplicemente a residui premoderni o arcaici. Questo tipo di spiegazione sottende un'assunzione di linearità piuttosto insoddisfacente dei processi di modernizzazione. Si suggerisce di considerare, all'inverso, i due modelli di valutazione del ♦consenso/dissenso♦ sulla base di due modi di concettualizzare la razionalità. Essi sono stati elaborati, in contesti e tempi differenti, nelle comunità intellettuali, tra il XVIII secolo e l'attuale (da quando, con ruoli diversi, ceti di intellettuali si sono articolati nella società in modo affine a quanto coincide con l'uso contemporaneo del termine ♦intellettuali♦ e si sono variamente atteggiati nei confronti della politica).

I due modelli si distinguono per l'enfasi posta sui limiti della razionalità e sulla portata e la validità della nostra impresa cognitiva, dei nostri giochi con la verità. Il primo (che porta a una radicale svalutazione del dissenso) è basato sull'idea che noi (o meglio, un'élite intellettuale, per noi) siamo in grado di elaborare teorie in qualche senso incondizionatamente vere, relative alla società. Berlin ha persuasivamente osservato che in questa ipotesi di onnipotenza della razionalità scientifica si annida la giustificazione di uno slittamento del significato del termine 'libertà' che la porta molto lontano dalla definizione di libertà-da che è stata prima illustrata. Questo slittamento può render conto della celebre e influente definizione hegeliana della libertà come riconoscimento della necessità. Si può pensare alla semplice situazione in cui viene dimostrato un teorema. Nessuno si sente particolarmente a disagio nel riconoscere il suo assenso alla cogenza

di una conclusione corretta di una impeccabile dimostrazione. Anzi, è proprio nella fase intermedia della dimostrazione in cui non si sa ancora dove si va a parare che ci si sente a disagio. Ora, se è possibile dimostrare teoremi relativi alle «leggi di movimento» della società, la ♦libertà♦ coincide con il riconoscimento della loro verità «assoluta» e il dissenso è inconcepibile. Esso è imputabile al massimo a una particolare «cecità» o «distorsione». È comunque un effetto ottico che altera la visione corretta. È noto come Marx abbia elaborato una teoria dell'ideologia fondata su questo effetto che impedisce ad attori sociali di riconoscere i teoremi della critica dell'economia politica. Questa idea euforica nei confronti dei poteri di una «razionalità sinottica» è coerente con quella di una società perfetta, intesa come società in cui vi è solo consenso, concepita da una politica «scientifica» come schema di cooperazione puro, o, nel sogno dell'estinzione dello Stato, come anarchia altruistica. La condizione organizzativa fondamentale è generata da un attore politico monopolista della verità. In particolari condizioni, la ♦politica♦ è concettualizzata come pedagogia collettiva: essa ha il compito di mostrare la necessità dei suoi teoremi a individui e gruppi non ancora educati. Quando non è amministrazione, la politica è educazione. In quanto processo collettivo di apprendimento e di interiorizzazione della concezione comune del bene (o della società ben ordinata), la politica è un ingrediente fondamentale per la costruzione di consenso. Nella tradizione marxista, per esempio, si può sostenere che l'elemento del consenso, assente nella teoria del capitalismo e comunque dalla «preistoria» delle formazioni economico-sociali, prende corpo ed è presente nella progettazione della società perfetta, superiore al capitalismo. Si osservi che la teoria marxista assume uno schema di società, riferito al capitalismo, che rende questa impresa collettiva in qualche modo impossibile se non grazie alla coercizione e alla dittatura di una classe. La condizione organizzativa fondamentale è in realtà generata indipendentemente dalla politica, in quanto è completamente assente la dimensione simbolica della stessa, definita nei termini della legittimità e della cogenza imperativa delle sue assegnazioni di valori. È noto come il principio di organizzazione della società sia identificato nell'arena dell'economia, del mercato capitalistico. Per questo, la transizione al socialismo è concettualizzata come fase in cui l'♦egemonia/dittatura♦ della borghesia capitalistica è rimpiazzata dall'egemonia/dittatura del proletariato (si tratta, nelle previsioni, di una teoria della rivoluzione di maggioranza in quanto il proletariato coincide con il maggior numero e la classe capitalistica è prevista essere una trascurabile minoranza). Il piú significativo tentativo di coniugare, nella tradizione marxista, l'elemento della dittatura e della coercizione con l'elemento del consenso e della legittimazione è probabilmente quello compiuto da Gramsci con la sua particolare teoria dell'egemonia. Essa si fonda in ogni caso su una concezione etica della politica che, attraverso l'esercizio di intellettuali collettivi, deve metter capo a una società organica. Viene comunque identificato un partito monopolista della verità ed è quest'ultimo che deve farsi Stato. Si assume infine che vi sia qualcosa come il bene comune per una società che è in qualche modo superiore e indipendente rispetto alle parti, individui, classi, gruppi che la compongono. Una società, quindi, risulta migliore di un'altra indipendentemente dalle valutazioni e dalle

preferenze di individui, classi e gruppi e grazie alla teoria della «società buona» di cui dispongono le élite intellettuali e, in particolare, il partito monopolista della verità. L'identificazione tra partito e Stato e la canonizzazione dell'élite dirigente nei termini del nuovo Leviatano sono affatto coerenti con il modello tratteggiato della razionalità.

Il secondo modello è alternativo al primo, proprio sulla base della minore fiducia accordata ai poteri della ragione e di una enfasi posta sui limiti e sulla portata delle nostre teorie della società. È sottesa in questo caso l'ipotesi di una razionalità «limitata», piuttosto che «sinottica», come avviene nel primo modello. Le teorie a disposizione non solo non sono incondizionatamente vere, ma sono essenzialmente fallibili e falsificabili. Esse consistono in tentativi di soluzione di problemi in cui sono impegnati individui, classi e gruppi che compongono la società. Non si ha a disposizione qualcosa come teoremi che riguardino le leggi di movimento della società. Né quest'ultima è concettualizzabile come qualcosa che è piú o differente rispetto agli individui, classi e gruppi che la compongono. Il fatto che si possa parlare di una identità di interessi condivisi da parti distinte non implica che non si possa coerentemente e simultaneamente parlare di una differenza e di una divergenza tra gli interessi delle parti stesse. Nessuna élite intellettuale può considerarsi in tal modo monopolista della verità, né alcun partito è depositario della saggezza relativa alla società perfetta. Modelli di società migliore confliggono in un gioco di ♦consenso/dissenso♦ che è connesso al mutamento della società stessa. In quanto si assume che nessuno disponga della «teoria» della società, una società non può essere valutata indipendentemente dalle scelte degli individui, classi e gruppi impegnati nell'interazione collettiva, nella cooperazione e nel conflitto. Si osservi la differenza marcata, rispetto al primo modello, nei modi di concettualizzare il rapporto fra politica e mutamento sociale. Nel primo caso, il mutamento di una società è guidato dai criteri di una teoria teleologica; nel secondo la politica concerne le opportunità per una società di mutare, ma non la direzione (imposta o verificata come giusta grazie alla teoria) del mutamento. L'assenza di un monopolio della verità coincide con una molteplicità di verità che si confrontano. Mill ha tessuto nel suo classico *On Liberty* (1859) l'elogio della competizione e della proliferazione delle differenti tesi proprio in base all'argomento del carattere fallibile delle nostre teorie. Il dissenso è da questo punto di vista un ingrediente fondamentale per la crescita, cosí come il conflitto. Come nessuno conta (o dovrebbe contare) piú di uno, allo stesso modo nessun gruppo o classe sociale è piú che se stesso. La società è nulla piú che la somma delle parti che la compongono. Questo schema, coerente con il modello della razionalità limitata, conferisce alla politica un ruolo determinato che non la risolve in amministrazione o educazione. La politica attiene ai modi con cui le società cercano di risolvere problemi, rispondono alle sfide che la condizione organizzativa fondamentale per l'azione collettiva incontra nel tempo. L'azione politica è a sua volta impegnata nella soluzione dei problemi che la società pone: le domande di quest'ultima sono in fondo i vincoli cui è via via sottoposta la condizione dell'ordine e della stabilità nella durata. Nessun ordine è in questo caso soddisfacente indipendentemente dalla soddisfazione di determinati requisiti.

Questi ultimi dipendono, a loro volta, dalle identità – individuali e collettive – in gioco.

Nel primo modello è soddisfacente l'ordine che incorpora la teoria della società perfetta e che compone armonicamente bisogni e interessi solo *prima facie* e per dir cosí in superficie confliggenti. Nel secondo non si dà alcun ordine di per sé sostanzialmente «buono», indipendentemente dalle scelte di individui, gruppi, classi che interagiscono, cooperano e confliggono nell'impresa collettiva «società».

4. Il percorso sinora tracciato e le possibili connessioni indicate fra termini come ♦politica♦, ♦libertà♦, ♦consenso/dissenso♦ hanno un punto di partenza nella nozione, recente e moderna, di individuo e un punto di arrivo in una o piú combinazioni che riguardano i rapporti fra individui e Stati. L'estensione del caso locale della libertà religiosa al sistema globale e aperto delle libertà civili e politiche implica una piú attenta considerazione delle assunzioni necessarie perché un individuo sia tale e conduce molto naturalmente a una scena in cui fra individui e Stati sono identificabili organizzazioni.

Che cosa fa sí che un individuo sia (riconosciuto come) tale? Questa semplice domanda allude a una complessa vicenda che, a partire dalla fine del XVIII secolo, ha caratterizzato i principali mutamenti politici e sociali. La fallacia dello schema liberale classico del rapporto fra individui e autorità consiste nell'assunzione che individui autonomi siano un dato. Essi sono piuttosto esito di costruzione e posta di conflitto nelle società modernizzate. In primo luogo, gli individui autonomi sono singolarmente pochi, rispetto al «maggior numero»: l'universalismo proprio della libertà moderna non può adattarsi a una condizione di esclusione della maggioranza. La nozione di ♦libertà♦ assume, in questa prospettiva, un terzo significato, rispetto a quelli già considerati. Essa è identificabile con la domanda di riconoscimento di identità. Gran parte del conflitto sociale che accompagna la lunga vicenda delle estensioni progressive del suffragio sino al suffragio universale, è concettualizzabile nei termini di un conflitto, da parte di attori sociali esclusi, per il riconoscimento. (Il XIX secolo conosce in Europa – e non solo in essa – una molteplicità di conflitti analoghi che hanno l'obiettivo-nazione. Questi ultimi assumono una intensità e una rilevanza estrema nel secolo attuale). La libertà negativa è spesso un ingrediente indispensabile per la libertà come riconoscimento dell'identità. Ma il punto importante è che essa slitta inevitabilmente in una ulteriore accezione di libertà che si trova intrecciata alle altre nel sistema delle libertà, considerato allo stato nascente. Si tratta della nozione di libertà come libertà-di o libertà politica. Anche quest'ultima è connessa al conflitto centrale nelle società modernizzate europee dalla seconda metà del secolo scorso, al conflitto che investe direttamente lo spazio sociale, come realtà o minaccia di instabilità e defezione, rispetto all'ordine della politica. La «questione sociale» ridefinisce il sistema delle libertà e investe perciò i requisiti da soddisfare da parte della politica per generare la condizione organizzativa fondamentale. Suffragio universale e conflitto fra le parti nello spazio sociale costituiscono, insieme all'estensione particolare del principio moderno di rappresentanza, lo sfondo per

la genesi di quegli istituti affatto contemporanei nell'universo politico che sono i ◆partiti◆. Lo spazio sociale si presenta come un'arena di conflitto fra parti e interessi fondamentali divergenti: sono i gruppi svantaggiati in questa partita a usare la risorsa collettiva dell'organizzazione di rappresentanza degli interessi. Società modernizzate che erano sorte dalla monopolizzazione della risorsa «potere» da parte dell'autorità statuale e, per dirla prima con Hobbes e quindi con Tocqueville, avevano eliminato i corpi intermedi fra individui e potere, vedono in questo modo avanzare pretese nello spazio politico, da parte di organizzazioni non statuali.

È noto come siano i partiti operai o dei lavoratori a costituire il modello delle nuove organizzazioni di rappresentanza degli interessi, delle parti sociali. In quanto organizzazioni, anche i partiti conoscono nella loro storia, al di là delle ovvie differenze, i problemi propri di qualsiasi impresa collettiva: essi sono sottoposti a una pluralità di imperativi che vanno ben oltre quelli, a volte originari, della rappresentanza degli interessi. Le relazioni tra rappresentanti e rappresentati si intrecciano cosí a quelle tra governanti e governati (all'interno delle organizzazioni), per non parlare di quelle tra agenzie concorrenti (ove sia previsto un sistema di due o piú partiti). Per quanto attiene a una possibile tipologia delle organizzazioni, le differenze piú marcate possono essere identificate tra partiti monopolisti e partiti pluralisti, secondo i due modelli di razionalità e politica prima delineati. In ogni caso, il sistema delle libertà come sistema aperto ha indotto una crescente complessità dei livelli di organizzazione del sistema della politica e generato vincoli per la produzione della condizione organizzativa fondamentale, nonché effetti perversi e conseguenze non attese.

5. Sembra che il secolo attuale abbia conosciuto, nell'universo della ◆politica◆, la piú ampia estensione delle sue organizzazioni e del suo sistema sullo spazio di ciò che non è politico. La complessità delle società non consente di rappresentare in termini semplici e lineari il loro rapporto con i rispettivi sistemi politici. Il linguaggio ordinario è, come sempre, un buon indice di questa pervasività o ubiquità della politica contemporanea. È quotidiano l'uso di espressioni come «politica dell'educazione», «politica della scienza», «politica della salute», ecc. Il criterio del politico che ora ci soccorrerebbe potrebbe essere quello schmittiano dell'intensità della relazione amico/nemico. La sua applicazione mostrerebbe una sorta di investimento successivo di politica su ambiti da tempo neutrali o a volte del tutto inediti: la lingua, la religione, il sesso, l'etnia, i corpi e le anime, le tecniche, i simboli.

Questa proliferazione di arene di conflitto, di guerra e di pace in cui si ripropone la questione delle condizioni base per l'azione collettiva, unita alla precarietà di senso e alla debolezza di legature di società modernizzate, suggerisce ad alcuni che un nuovo Leviatano sia inevitabile anche per quei sistemi politico-sociali che del tutto imperfettamente sono modellati sul vincolo delle libertà per individui, gruppi e classi che li compongono. Questo non sembra però in ogni caso necessario. A pochi anni dalla fine del XX secolo, sullo sfondo planetario della minaccia e della possibilità della catastrofe, società migliori sono ancora la posta in gioco. Il criterio per giustificare preferenze risulta in questo caso la possibilità di un ordine che sia compatibile con l'equo riconoscimento della dignità di tutti (dicendo «io», è necessario poter dire «chiunque»). Le società devono (poter) essere valutate da individui dotati di pari dignità. I principî dell''89 con cui questa storia si è aperta sembrano ancora il maggiore rompicapo per le filosofie della politica. [s. v.].

Berlin, I.
1969 *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London (trad. it. parziale in A. Passerin d'Entrèves (a cura di), *La libertà politica*, Comunità, Milano 1974, pp. 103-61).

Dahl, R. A.
1963 *Modern Political Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs N.J. (trad. it. Il Mulino, Bologna 1967).

Duverger, M.
1951 *Les partis politiques*, Colin, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1980[5]).

Easton, D.
1953 *The Political System. An Inquiry into the State of Political Science*, Knopf, New York (trad. it. Comunità, Milano 1973).

Gramsci, A.
[1929-35] *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975.

Lindblom, Ch. E.
1977 *Politics and Markets; the World's Political Economic Systems*, Basic Books, New York (trad. it. Etas Libri, Milano 1979).

Michels, R.
1911 *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Klinckhardt, Leipzig (trad. it. Il Mulino, Bologna 1966).

Popper, K. R.
1966 *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. it. Feltrinelli, Milano 1975).

Sartori, G.
1979 *La politica. Logica e metodo in scienze sociali*, Sugarco, Milano.

Schmitt, C.
1927 *Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII, n. 1; ed. Duncker und Humblot, München-Leipzig 1932[2] (trad. it. in *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 87-165).

Unger, R. M.
1975 *Knowledge and Politics*, Free Press, New York.

Weber, M.
[1908-20] *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen 1922 (trad. it. Comunità, Milano 1961).

Consenso/dissenso

Il dissenso, inversamente al consenso di cui è l'antonimo, manifesta un atteggiamento di adesione negata a un costrutto potenzialmente o attualmente normativo. Il grado di normatività del costrutto oggetto di dissenso è di grado zero nel rapporto dialogico, dove ogni partecipante è l'altro del proprio altro, senza una subordinazione gerarchica e senza una finalità pragmatica; ed è di grado massimo là dove il rapporto coordina un soggetto e un oggetto di potere, cioè nel rapporto istituzionale tra un ente politico e un singolo o un gruppo (nelle varie interconnesse gradazioni: dall'imperio statuale all'organizzazione del sapere, dalla codificazione ideologica alla vita quotidiana). In questo secondo caso anche il portatore di dissenso si carica di una normatività negativa (contro-normatività) crescente fino a un limite oltre il quale esso stesso si pone come fonte di una norma sociale diversa, a sua volta oggetto di consenso/dissenso. Tra questi due confini (dialogico e istituzionale) si pone una serie di sfere al cui interno il dissenso si svolge con specifiche modalità. Il momento comune a tutti i possibili atteggiamenti dissensuali è, oltre alla struttura norma/antinorma coi suoi gradi, una dinamicità variabile. Il dialogo, per il suo bassissimo livello di normatività e quindi di sanzione, è la sede in cui il movimento è piú trasparente e sciolto, mentre di necessità questo si fa piú lento e discontinuo nei rapporti gerarchizzati e cristallizzati, nei quali il potere, ai suoi vari livelli di forza, entra come elemento di perturbazione e insieme di intensificazione. Il culmine è toccato nel rapporto governanti/governati, in cui, impropriamente, il gioco di consenso/dissenso tende ad essere risolto. Infine, in ogni sua sfera di manifestazione, il consenso/dissenso ha due confini, oltre i quali trapassa in altro: nel confine inferiore esso presuppone una distinzione tra soggetto e oggetto, dato che una sua mancanza sarebbe il segno di uno stato totalmente amorfo od omogeneo; nel confine superiore presuppone una comunicazione tra soggetto e oggetto (a sua volta soggetto), dato che una sua interruzione porterebbe a uno stato di puro dominio o di puro conflitto.

La relazione intersoggettiva del dialogo puro si svolge tra persone diverse su un piano di uguaglianza: l'atteggiamento di consenso/dissenso accorcia la distanza iniziale con un processo di scambio reciproco anche quando non si dà un accordo finale. Nel dialogo puro gli universi discorsivi istituzionali non possono non essere presenti, ma la loro presenza è personalizzata: quando l'istituzione parla per bocca di una persona, spersonalizzandola, non si ha piú dialogo, ma un diverso tipo di relazione sociale con una diversa forma di consenso/dissenso e con vari gradi di sanzione (dal biasimo alla pena). Di interesse particolare sono le forme di dissenso che si esprimono negli strati intermedi tra il dialogo personale puro e la relazione istituzionale pura, quali sono gli strati della religione, dell'arte, della scienza, universi discorsivi che continuano lo spazio tra la persona sociale e il potere politico.

L'esperienza religiosa manifesta una forma particolare di consenso/dissenso

attraverso l'opposizione ortodossia/eresia: il primo termine, secondo l'etimo, designa la «retta opinione» e l'ortodosso è chi accetta totalmente le dottrine affermate come vere da una determinata Chiesa; il secondo termine, sempre etimologicamente, designa una «scelta» intellettuale diversa rispetto ad alcune dottrine «ortodosse», per cui l'eretico nega parzialmente le verità che per fede si devono credere (in caso di rifiuto totale non si parlerebbe di eresia ma di aderenza a un altro credo religioso o, al limite, di ateismo). La setta è la struttura organizzativa propria dell'eresia; e la scomunica è la risposta dell'ortodossia alla setta ereticale. Bisogna tuttavia distinguere tra setta ed eresia: là dove non esiste ortodossia, non può darsi neppure eresia, ma possono costituirsi sette senza tensione conflittuale (come nel buddhismo in Giappone). L'eresia è creata, come potenzialità, dall'ortodossia e di questa porta l'impronta non solo per il suo valore oppositivo, ma per la stessa aspirazione affermativa: per il suo tendere ad essere a sua volta ortodossia, trasformandosi in senso organizzativo da setta in Chiesa. L'ortodossia, macrostruttura maggioritaria da cui si staccano microstrutture minoritarie, è forza discriminante, intransigente e conservatrice e l'eresia le serve come modo di riaffermarsi nel suo cristallizzato sistema di convenzioni. Secondo l'apostolo Paolo (*I Corinzi*, 11, 18-19), «vengo a sapere che... vi sono fra voi delle scissioni, e in parte ci credo. È necessario, infatti, che vi siano fra voi delle divisioni, affinché si possano conoscere quelli di voi che sono stati provati»: le eresie sono necessarie, ma per riconoscere i provati. All'interno dell'ortodossia, dove domina normativamente la *regula fidei*, la «scelta» ereticale non solo è, in quanto tale, respinta, ma con l'eretico si deve interrompere il dialogo e, in quanto pervertitore del dogma e attentatore dell'unità della Chiesa, esso deve essere scomunicato e perseguitato. La creatività propria del dissenso ereticale si manifesta nel vasto campo della religiosità extraecclesiale, riecheggiando anche nel mondo extrareligioso, mentre la Chiesa ne risentirà negativamente, come prova e lotta del bene nei confronti del male, giungendo però a riorganizzazioni difensive dei propri apparati di missione nel mondo. La particolare forma di creatività religiosa del dissenso ereticale trova il suo nucleo in un richiamo a una originaria verità di fede schiacciata sotto le stratificazioni della mondanizzata organizzazione ecclesiale, verità originaria che non è sentita come puro valore teoretico bensí per la sua fusione con una pratica di vita all'interno di una comunità (la setta, in quanto piccolo gruppo, permette appunto di ricostruire immediatamente questa unità di teoria e pratica ormai impossibile, se non simbolicamente, nella grande istituzione della Chiesa). La Chiesa guadagna in universalità quel che perde in intensità: «Essa è la grande educatrice dei popoli, e al pari di ogni educatore sa far distinzioni di stadi e di maturità e conseguire il suo scopo con adattamenti e connivenze. Di contro a questo principio istituzionale dell'organismo oggettivo, la setta è invece la *comunione della volontarietà* e dell'adesione cosciente. Tutto vi dipende dall'effettiva azione e partecipazione personale; ognuno ha parte alla comunione come membro indipendente; il collegamento non è già operato dal patrimonio comune, sibbene s'attua immediatamente in una relazione personale di vita. Nella setta non si nasce, ma vi s'entra per conversione cosciente... Ciò che non può inserirsi in questa cerchia d'interessi della setta e nell'ideale biblico,

è respinto ed evitato. Quindi la setta non educa popoli e masse, ma raduna gli eletti della vocazione e li contrappone recisamente al mondo» [Troeltsch 1912, trad. it. I, pp. 481-82]. Ma proprio in questa «contrapposizione al mondo» può manifestarsi, in tempi in cui il valore religioso permei intimamente la realtà di cultura, la profonda creatività utopico-sociale dell'eresia. All'interno della setta ereticale, centro attivo di un ideale ascetico, il problema del consenso/dissenso si ripropone, inoltre, in modo diverso che nella Chiesa cui l'eresia si contrappone: il consenso alla setta, in quanto in essa «non si nasce», avrà quel carattere cosciente che non sempre, e non necessariamente, ha il consenso alla Chiesa; e, in quanto comunità di eletti, la setta escluderà il dissenso con ancora maggior intransigenza, settaria appunto, della Chiesa. (Eppure è nel pluralismo religioso e nella lotta per la tolleranza religiosa che si forma dapprima il moderno concetto di libertà politica).

L'esperienza religiosa, nella sua pura immediatezza, come rapporto dell'uomo con una potenza trascendente, è al di là del consenso e dissenso, ed entra nel campo del loro rapporto solo in quanto si oggettiva sul piano organizzativo e sociale. Ma qui la particolare forma dell'esperienza religiosa permette solo un dissenso puntiforme, e si risolve nella coppia antinomica ortodossia/eresia (ortodossia in atto / ortodossia in potenza) senza svolgersi in una linea di sviluppo dialetticamente produttivo.

Diversa è la situazione nella sfera dell'esperienza scientifica, dove consenso e dissenso operano come momenti costitutivi della logica della ricerca e come principî regolativi della comunità degli scienziati. A differenza dell'esperienza religiosa, che nella sua purezza preesiste a un rapporto intersoggettivo e a una struttura organizzativa, la scienza trova la condizione della sua possibilità in uno strumento comunicativo e in un'attività collettiva. Il consenso riguarda l'insieme delle procedure e dei risultati della ricerca scientifica, mentre il dissenso qualifica l'innovazione di procedure e la novità di risultati in un rapporto produttivo di interna connessione e secondo la linea spezzata di uno sviluppo discontinuo. Le espressioni 'ortodossia' e 'eresia' in sede scientifica possono valere soltanto come metafore non sempre appropriate, e, quando sono pertinenti, manifestano uno stato di ideologizzazione della scienza che porta la ricerca scientifica, pietrificata e autoritaria, a uno stato per certi versi analogo a quello della religiosità oggettivata in Chiesa e in dogma. Lo sviluppo del sapere scientifico non è pensabile secondo gli schemi patrimoniali e accumulativi di una teoria dell'osservazione e dell'induzione che fa del sapere una ricchezza sottoposta a fluente e armonioso incremento grazie ai rilievi e alle generalizzazioni del ricercatore. A questa concezione del metodo scientifico si oppone l'altra per cui il metodo inquisitivo consiste di questi tre passi: «1) inciampiamo in qualche problema; 2) tentiamo di risolverlo, ad esempio proponendo qualche nuova teoria; 3) impariamo dai nostri sbagli, specialmente da quelli che ci sono resi presenti dalla discussione critica dei nostri tentativi di risoluzione. O, per dirla in tre parole: *problemi-teorie-critiche*» [Popper 1963, trad. it. p. 146]. Secondo questa concezione, «piú che un sistema di credenze, la scienza può essere considerata un sistema di problemi; e per un sistema di problemi, l'accettazione, in via ipotetica, di una teoria o di una congettura significa poco o niente piú che la teoria è considerata degna di critiche ulteriori» [*ibid.*, p. 149]. Il dissenso qui diventa il momento dinamico e creativo del corso della conoscenza scientifica, e il consenso si limita alle procedure grazie alle quali questo perenne dissenso costruttivo (costruttore di nuove ipotesi «falsificabili») opera, creando sempre nuovi problemi.

Questa concezione del metodo scientifico è stata però oppugnata in quanto, proclamando la «rivoluzione permanente» nella scienza, non renderebbe conto di quegli assetti relativamente statici e durevoli del sapere scientifico che sono spezzati appunto dalle rivoluzioni scientifiche. Interviene cosí il concetto di «scienza normale» come distinto dal concetto di «scienza straordinaria» e l'errore della concezione popperiana della scienza sarebbe quello di caratterizzare «l'intera attività scientifica in termini che si riferiscono solo alle sue occasionali componenti rivoluzionarie», mentre è «la scienza normale, in cui il tipo di controlli cari a Popper non ha luogo, piuttosto che la scienza straordinaria, ciò che piú distingue la scienza dalle altre attività» [Kuhn 1970, trad. it. pp. 74-75]. La «scienza normale» è «una ricerca stabilmente fondata su uno o su piú risultati raggiunti dalla scienza del passato, ai quali una particolare comunità scientifica, per un certo periodo di tempo, riconosce la capacità di costituire il fondamento della sua prassi ulteriore» [Kuhn 1962, trad. it. p. 29]. Questi punti fermi sono esposti nei manuali scientifici e il loro insieme costituisce dei «paradigmi», cioè «modelli che dànno origine a particolari tradizioni di ricerca scientifica con una loro coerenza» [*ibid.*, p. 30]: attraverso lo studio dei «paradigmi» della «scienza normale» si ha quel processo di iniziazione professionale che prepara lo studente a diventare membro di una determinata comunità scientifica. Il passaggio da un sistema di «paradigmi» a un altro, e quindi l'interruzione della «scienza normale», costituisce un momento di eccezione possibile secondo certe modalità di carattere essenzialmente sociopsicologico, da Kuhn analizzate nel suo modello di «rivoluzione scientifica». Tra le obiezioni mosse al modello kuhniano due interessano particolarmente una teoria del dissenso. È stato notato che Kuhn pone un parallelismo tra «scienza normale» e teologia (là dove dice che l'educazione scientifica, sui manuali e secondo i «paradigmi» è «rigida e limitata, forse piú rigida e limitata di ogni altro tipo di educazione, fatta eccezione per la teologia ortodossa» [*ibid.*, p. 199] e che il processo per cui il singolo respinge un vecchio paradigma e ne abbraccia uno nuovo è un'«esperienza di conversione», per cui «una decisione di tal genere può essere presa soltanto sulla base della fede» [*ibid.*, p. 190]). La tesi è allora che «Kuhn concepisce la comunità scientifica come l'analogo di una comunità religiosa e vede la scienza come la religione dello scienziato. Se è cosí, si può forse capire perché eleva la scienza normale sopra la scienza straordinaria; perché la scienza straordinaria corrisponde, sul piano religioso, a un periodo di crisi e di scisma, di confusione e disperazione, a una catastrofe spirituale» [Watkins 1970, trad. it. p. 103]. In termini analoghi si esprime anche Lakatos per il quale «il conflitto tra Popper e Kuhn non concerne un punto puramente tecnico dell'epistemologia. Concerne valori intellettuali di fondo, e ha implicazioni non solo per la fisica teorica ma anche per le scienze sociali che sono ancora a un livello inferiore di sviluppo e perfino per la

filosofia morale e politica. Se nemmeno nella scienza c'è un altro modo per giudicare una teoria oltre che il tener conto del numero, della fede e degli strilli dei suoi sostenitori, ciò vale ancora di piú per le scienze sociali: la verità si fonda sul potere» [Lakatos 1970, trad. it. p. 166]. Contro la tesi di una serie di «monismi teorici» che si susseguono nel tempo si afferma un «pluralismo teorico» che implica una costante tensione critica e viva immaginazione creativa all'interno della cosiddetta «scienza normale». La «rivoluzione scientifica», che non risulta un evento eccezionale atto a «convertire» gli scienziati da un paradigma a un altro ma costituisce l'abito razionale costante della loro attività di ricerca, non rompe mai del tutto con la tradizione, perché deve proteggere la validità delle teorie precedenti. Rispetto agli altri valori, costituiti da un atteggiamento del soggetto verso l'oggetto che si basa sulla volontà del soggetto, il valore che presiede alla scienza – la verità – è per definizione trans-soggettivo, per quanto psicologicamente e sociologicamente condizionato nelle sue norme di costituzione e trasmissione. Senza approfondire il confronto tra la «logica della scoperta scientifica» di Popper e la «struttura delle rivoluzioni scientifiche» di Kuhn, si può dire che, da un punto di vista generale, la «rivoluzione permanente» nel pensiero scientifico vale come esigenza di programmi di ricerca alieni da spirito dogmatico e di un'educazione scientifica che non sia astratto indottrinamento ma formi a una critica concretezza.

In campo artistico-letterario il gioco consenso/dissenso si manifesta come norma/deviazione. Nella sua forma piú rigida la norma si pone come canone, cioè come modello strutturale di un'opera d'arte che, pur essendo stilisticamente determinata, s'interpreta come principio costruttivo atto a formare una serie di altre opere. Si potranno allora distinguere due tipi d'arte: un'arte ritualizzata, che si orienta verso la realizzazione delle regole di un sistema canonico; e un'arte decanonizzata, che fa nascere i propri valori estetici dalla violazione di una normatività storicamente data (o, in tempi piú recenti, di ogni tipo di normatività, della norma in quanto tale, mettendo in questione il concetto e il futuro stesso dell'arte). Solo nel secondo tipo d'arte il momento di «dissenso» rispetto a uno standard accreditato ha un valore istituzionale creativo. Secondo lo schema dinamico-letterario elaborato da Jurij Tynjanov come sviluppo discontinuo e non evolutivo, si hanno queste tre tappe: «1) nei confronti del principio costruttivo automatizzato si delinea dialetticamente un principio costruttivo contrapposto; 2) il principio costruttivo cerca l'applicazione piú facile; 3) si estende alla piú ampia massa di fenomeni; 4) si automatizza e provoca principî costruttivi contrapposti» [1929, trad. it. pp. 33-34]. Questo ritmo di automatizzazione/deautomatizzazione presuppone un forte senso del presente nel fruitore di letteratura e non si applica là dove, come nella letteratura medievale, tutto ciò che è stato scritto nel passato vive «contemporaneamente», o meglio su un piano extratemporale. Anche in sede artistico-letteraria, come nella sfera scientifica e religiosa, il problema del dissenso e quello correlato della innovazione non può porsi astrattamente, ma vale solo all'interno di specifiche unità sistematiche d'ordine culturale.

Il problema del dissenso acquista una portata particolare nell'ambito di una

struttura socioculturale altamente complessa come quella generata dalla rivoluzione scientifica e industriale moderna e dal connesso sistema politico di democrazia. Proiettare su altre fasi di sviluppo culturale il problema attuale del dissenso sarebbe altrettanto illegittimo e anacronistico che evocare quelle fasi per risolvere tale problema entro schemi organicistico-totalitari propri di un romanticismo regressivo o di un utopismo repressivo. La società moderna conosce forme sue proprie di coesione e stabilità nello stesso modo che le società premoderne hanno conosciuto forme specifiche di disaccordo e criticità. Il dissenso è la pietra di paragone di una moderna democrazia, indipendentemente dai contenuti sociali che essa assume. Solo là dove si dà dissenso si può parlare di presenza di consenso reale (diverso da un consenso puramente formale). Bisogna distinguere due tipi di consenso (e quindi di dissenso): politico e sociale. Il primo riguarda il rapporto governanti/governati; il secondo investe la sfera dei valori culturali che regolano una data società. Il consenso politico trova la sua condizione necessaria ma non sufficiente nell'accordo procedurale circa il modo di accertare la volontà del popolo, modo che nella democrazia ha raggiunto la sua forma meno imperfetta, e certo piú adeguata a una moderna società, con le elezioni sulla base del suffragio universale, uguale, libero e segreto. Ma difficilmente il consenso politico può limitarsi a questa sua espressione piú astratta circa le «regole del gioco»: esso può realizzarsi in tale forma solo in minoranze consapevoli, estendendosi semmai a piú vasti strati quando tali «regole» siano messe in pericolo da forze radicalmente antidemocratiche (autocratico-totalitarie). Ma anche in questo caso il consenso procedurale ha tanto maggiore capacità di estensione quanto piú le «regole del gioco» si saldano con un sistema di valori materiali che, in una società industriale, sono quelli di progresso, sicurezza, sviluppo, partecipazione. Quando questa saldatura non avviene, si ha nei piú non un vero e proprio dissenso circa le procedure democratiche, ma indifferenza nei loro riguardi, stato di dissenso passivo che può trasformarsi in dissenso attivo, o essere usato da un dissenso attivo ad opera di minoranze che inglobino un loro dissenso politico attivo in un piú vasto dissenso socioculturale. Se si considerano i valori cardinali del mondo borghese cosí come si sono generati dall'etica giudaico-cristiana e dalla cultura greco-romana (autonomia della ragione, diritti dell'individuo, dignità del lavoro, libertà di iniziativa, legalità d'ordinamento, ricompensa del merito, ecc.), si può dire che quando il dissenso (socioculturale) li investe radicalmente, col loro svuotamento sostanziale o con l'opposizione di precisi controvalori (giustizia, uguaglianza, ad esempio), si costituisce una situazione di crisi che può restare circoscritta a minoranze intellettuali, ma che virtualmente è atta ad estendersi a un vasto dissenso politico attivo o passivo, o ad unirsi ad esso in un'alleanza implicita e momentanea: si ha allora una condizione rivoluzionaria. Ma questo grado massimo di dissenso è tanto raro quanto il suo grado zero: tra i due punti terminali si svolge il dissenso permanente quale condizione di dinamismo vitale d'una moderna società regolata da procedure democratiche. Se un eccesso di consenso è paralizzante quanto è disgregante un eccesso di dissenso, i vari livelli intermedi di consenso/dissenso sono manifestazione di una conflittualità motrice e coesiva e, superando l'alternativa di tolleranza e repressione, possono svolgersi entro le strutture legali della comu-

nità (per cui valori sentiti come inconciliabili, quali l'uguaglianza e la libertà, possono manifestarsi come complementari). La «bontà» di un ordinamento sociopolitico è dimostrata anche dalla quantità e qualità di dissenso che essa è in grado di sopportare, ovvero dall'equilibrio tra l'uso della coercizione e la crescita dell'adesione e quindi dall'elasticità dei suoi tessuti connettivi.

Si deve a Comte una definizione organicistica del «consenso» inteso come «concetto fondamentale» «sul quale si basa principalmente il vero spirito dell'insieme della statica sociale... Ora, il principio scientifico di questa relazione consiste essenzialmente nell'evidente armonia spontanea che deve sempre tendere a regnare fra l'insieme e le parti del sistema sociale, i cui elementi non potrebbero evitare d'essere finalmente combinati tra loro in maniera pienamente conforme alla loro particolare natura. È chiaro, infatti, che non soltanto le istituzioni politiche propriamente dette e i costumi sociali da una parte, e i costumi e le idee dall'altra, devono essere sempre reciprocamente solidali; ma, inoltre, che tutto quest'insieme si ricollega costantemente, per la sua natura, allo stato corrispondente dello sviluppo integrale dell'umanità, considerata in tutti i suoi diversi modi qualsiasi di attività, intellettuale, morale e fisica, di cui nessun sistema politico, sia temporale, sia spirituale, potrebbe mai avere, in generale, altro oggetto reale che quello di regolarizzare convenientemente il progresso spontaneo, per dirigerlo meglio verso un piú perfetto raggiungimento del suo scopo naturale preventivamente determinato» [Comte 1830-42, trad. it. pp. 224-25]. In questa nozione di consenso totale come solidarietà funzionale delle parti e del tutto non rientra il conflitto dissensuale inteso come forza dinamico-integrativa. In Comte si ha un esempio di un ideale di società omogenea che tende a sottovalutare la portata vitale della sfida e della perturbazione e a considerare quindi vitanda la devianza oppositiva. Quando costruisce il suo modello di società universale armoniosa e fraterna, guidata da un Potere spirituale pacificatore e ordinatore, Comte, che naturalmente unifica vita pubblica e vita privata subordinando alla prima la seconda, afferma che «l'ordine sociale sarà sempre necessariamente incompatibile con la libertà permanente lasciata ad ognuno, senza la preliminare realizzazione di una condizione razionale, di rimettere ogni giorno in discussione, senza fine, le basi stesse della società». E conclude: «La tolleranza sistematica non può esistere, e non è realmente mai esistita, che per le opinioni ritenute indifferenti o dubbie, come prova la pratica stessa della politica rivoluzionaria, nonostante la sua proclamazione assoluta della libertà di coscienza» [*ibid.*, p. 74].

Qui Comte, con lo spirito sistematico-esplicativo di tutte le sue costruzioni teoriche, non fa che manifestare ciò che è piú o meno implicito in tutti i progetti utopici nostalgico-regressivi e/o avveniristico-sovversivi. Il problema del consenso/dissenso si ripropone quindi anche per entro il pensiero e la prassi dei rifacitori del mondo e non soltanto degli amministratori del suo stato attuale. E si ripropone in due tempi diversi e su due piani diversi: il primo tempo riguarda quella centrale in atto di regolazione e direzione del movimento storico che è il partito, mentre il secondo tempo si proietta sul risultato ultimo del lavoro di tale centrale: la società futura; il primo piano è quello del comportamento reale del

partito rivoluzionario e quello degli istituti dell'ordine nuovo, mentre il secondo è quello dell'autointerpretazione teorico-pratica di una teoria interpretativa e trasformativa della realtà. Quanto ai tempi, sia il partito presente sia la società futura tendono a configurarsi come sistemi chiusi consensual-coercitivi e il dissenso, quando si costituisce, nel primo caso (del partito) o si allontana totalmente dal sistema per farsi riassorbire dalla società secondo la sua concreta struttura di classe o si costituisce esso stesso in un sottosistema ancora piú rigido e chiuso, in una vera e propria setta (salvo poi a svilupparsi in un contropartito). Quanto ai piani, come sempre si dà una differenza (o divergenza) tra ciò che qualcuno è e ciò che crede (o vuol far credere) di essere. Sul piano del comportamento reale, il dissenso è sentito come alcunché di anomalo che deve essere superato nell'omogeneità unitaria e unificante dell'istituzione; sul piano della teoria, la dottrina si afferma come un corpo autosufficiente contrapposto alla restante (ed esterna) attività culturale, con la quale intrattiene rapporti di assimilazione del simile e di ripulsa del diverso. In quanto tende a svilupparsi come commento a se stessa (anche quando non può non aprirsi alla realtà), la dottrina, nella sua fissità tautologica, ammette un dissenso interno nella sfera delle diverse interpretazioni di se stessa, salvo ad annullare tale dissenso facendo appello a una superinterpretazione considerata come l'unica autentica e vera. Le altre interpretazioni (indistinguibilmente della dottrina e della realtà) saranno respinte o oppugnate non per la loro astratta non-verità, ma perché non-vere in quanto espressioni di interessi (parziali) estranei a quell'unica base sociale privilegiata di classe dalla quale può scaturire la verità-interesse universale. La dottrina, quindi, si autoperpetua cosí come si perpetua l'apparato organizzativo che da essa è legittimato e che, inversamente, di volta in volta la legittima attraverso commenti-interpretazioni «vere». La totalità sociale si chiude perfettamente nella sfera tautologica del suo proprio consenso: chi dissente resta fuori, nel freddo sidereo del nulla storico [Strada 1977].

Se la società viene pensata come sistema complesso, si riconosceranno piú regolatori della sua dinamica; e se insieme viene pensata come sistema aperto, si riconoscerà l'impossibilità di una sua conclusione. Il passaggio da una nozione di società come totalità organicistica a quella di società come unità sistematica si accompagna al passaggio da un piano ontologico a un piano metodologico di analisi in quanto il concetto di sistema è una costruzione euristico-ideale alla cui formazione, secondo modelli rivedibili, contribuisce una molteplicità di discipline scientifiche in divenire. I regolatori della dinamica sociale non saranno fissati in una gerarchia stabile, ma costituiranno, nella loro universalità di meccanismi atti a muovere e a conservare un sistema a un suo determinato livello, dei centri i cui reciproci rapporti sono a loro volta dinamici. La priorità tendenziale della «struttura» economica, ad esempio, non toglie che si diano sistemi nei quali il momento politico-statuale preponderi con una preminenza decisiva. Per cui il rapporto struttura-sovrastruttura non solo non è interpretabile come rapporto di causa (la struttura) e di effetto (la sovrastruttura), dato che una struttura pura non si dà e un membro della diade è impensabile senza l'altro; ma quel rapporto non è neppure risolubile, nei suoi termini qualitativi e quantitativi, secondo una

formula fissa. Lo stesso vale per gli ingredienti della sovrastruttura che variano per tipo e proporzione.

Una nozione sistematica della società porterà, rispetto a una nozione totalistica, a una nuova definizione del concetto di crisi, che varrà come costante riorganizzazione degli elementi del sistema in rapporto a un altro sistema (o insieme di sistemi) che costituisce il suo ambiente. Finché tale riorganizzazione ininterrotta non giunge alla creazione di un sistema diverso (metasistema o sottosistema), ogni elemento del sistema che operi alla disgregazione di questo, in realtà coopera alla sua trasformazione, cioè alla sua permanenza in quanto determinato sistema. La società, nel senso di «le società», è pensabile come «sistema dei sistemi» e solo nei riguardi di quest'ultimo è applicabile il concetto di sopravvivenza nel senso pregnante del termine: per tutti i sistemi, invece, ogni morte è metamorfosi. E solo nei nostri tempi il problema della sopravvivenza, e quindi la coscienza del sistema dei sistemi, si pone in modo concreto sia negativamente (come autodistruzione atomica ovvero tecnologica possibile) sia positivamente (come organizzazione delle società in unità planetaria). Le precedenti forme universalistiche (cristiana e marxista, per assumere le due preminenti) oggi possono proporsi solo in questa prospettiva metasistematica (con la differenza essenziale, evidentemente, che la prima, il cristianesimo, ha una via verticale di trascendenza che manca del tutto al marxismo, costretto a riformularsi interamente nell'ambito di una visione sistematica complessa e aperta che è antitetica a una sua carica organicistica omogenea e chiusa).

In questa prospettiva si ripropone il problema del consenso/dissenso sul piano politico e culturale, intendendo politica e cultura come il momento spirituale della civiltà inscindibilmente connesso con quello materiale e unito a questo per il tramite intermedio della scienza. Bisognerà riconoscere non un insieme di sfere piú o meno relativamente autonome (anche se, storicamente, l'affermazione di tale autonomia – del culturale rispetto al politico o del politico rispetto al religioso, poniamo – è stata, e può ancora essere, la fase necessaria di una liberazione delle energie umane), ma neppure una astratta (per quanto sedicente organica) ricomposizione di tali sfere in un'unità preordinata. Si tratterà invece di riconoscere una logica di comunicazione tra sfere diverse e connesse, una logica che sarà, in verità, una dialogica, e in un duplice senso: come comunicazione (traduzione) tra le sfere (politica, religiosa, intellettuale, ecc.) e come movimento all'interno di ogni singola sfera secondo il tipo di unità sistematico-sociale che concretamente si dà. Due nozioni sorgono a precisare i modi della dialogica culturale: la distanza e il confine. La distanza in quanto il dialogo con se stesso, come procedimento di creazione e di scoperta (ma anche semplicemente di verifica) porta a un allontanamento di sé da sé, a un'osservazione, distanziata appunto, del proprio processo di pensiero. Il confine in quanto solo l'eccentricità rispetto alla propria sfera d'azione permette la vicinanza e l'apertura ad altre sfere complementari o contestative, le quali, decentrando il soggetto, lo concentrano in una pluralità di centri. Naturalmente, una metalogica, che sovrasti sovrana su tutte le dialogiche possibili, è pensabile solo in una mente metaumana e, d'altra parte, le concrete dialogiche, nelle loro forme e nei loro contenuti,

variano all'interno del variare delle unità sistematiche sociali, variano col variare delle loro crisi. Questa potenzialmente infinita mobilità della dialogica è, di volta in volta, limitata, talora fino a un grado vicino allo zero, dalla rete delle istituzioni sociali, le quali, se non possono sussistere senza partecipare al processo dialogico, hanno però una loro propria durata e permanenza d'inerzia (ma anche di espansione) che le costringe a sottomettere la dialogica alla loro interna e locale ragione di sopravvivenza. L'istituzione stabilisce allora (e tende ad imporre normativamente) un suo proprio rapporto tra consenso e dissenso, un rapporto radicalmente diverso da quello che si pone nella dialogica pura. Nell'«uomo della distanza e del confine», infatti, il dissenso è permanente ed equipollente quanto il consenso fino a fondersi, all'estremo ideale, in un «consensodissenso» universale. Mentre per l'istituzione il consenso e il dissenso si regolano secondo un codice di permessi e divieti che hanno come fine sia il permanere di quella istituzione sia il permanere dell'istituzione come tale. L'unica rivalsa del consensodissenso è che, pur assoggettandosi necessariamente alle norme concretamente determinate di consenso e dissenso, esso può inglobare nella sua dialogica il meccanismo stesso dell'istituzione che pone le norme con le quali questa regola il consensodissenso di cui non può fare a meno. L'«uomo della vicinanza e del centro» tocca il punto piú alto della sua ineliminabile necessità quando, dentro di sé, riconosce i diritti dell'«uomo della distanza e del confine», anche se, fedele alla sua vocazione e funzione, lo reprime e opprime. Le epoche piú basse sono quelle in cui il senso della lontananza e della frontiera è perso del tutto, persino in chi istituzionalmente, se quest'avverbio non è qui paradossale, dovrebbe salvaguardarlo.

Ma l'avverbio non è paradossale perché se la dialogica col suo consensodissenso si oppone all'istituzione, che la controlla e limita, tale dialogica ha un suo luogo specifico e privilegiato di manifestazione ed espansione: gli intellettuali come istituzione. Si può dire, senza perdersi in astratte definizioni, sia che la dialogica si manifesta precipuamente negli intellettuali sia che intellettuali sono quelli che in sé manifestano precipuamente la dialogica. Si avrebbe allora una cerchia di intellettuali «veri» all'interno di una sfera di intellettuali fittizi. Giudizio di valore che, secondo parametri diversi, costantemente si enuncia. Ma piú giusto è indicare un'antinomia intrinseca all'istituzionalizzazione di ciò che è anti-istituzionale per eccellenza e che non può però non istituzionalizzarsi in forme diverse. Mentre il politico è istituzione in modo predeterminato e coerente, l'intellettuale lo è di necessità, ma non totalmente (se è tutto istituzione perde la sua intellettualità dialogica). E, d'altra parte, è impensabile un'istituzione, quindi anche quella politica che lo è in modo eminente, che sia del tutto svuotata di intellettualità, cioè di dialogicità (magari nell'istituzione il momento intellettuale resta solo come residuo di una fase precedente, ma resta). Cosí come è impensabile l'uomo che almeno rudimentalmente non sia intellettuale. L'intellettuale, dunque, è in tutto e in tutti (in ogni istituzione e in ogni uomo) ed è, nello stesso tempo, qualcosa e qualcuno. L'intellettuale in quanto istituzione (il ceto intellettuale) comprende anche i non-intellettuali (coloro che controllano e limitano la dialogica in nome di una dialogica determinata): noto e banale è il fenomeno dell'antintellettualismo degli intellettuali. Inoltre, l'antinomia tra l'in-

tellettuale come istituzione e l'intellettuale come dialogica si complica perché non si dà solo un contrasto tra istituzione e dialogica, ma anche un conflitto tra le istituzioni e, in particolare, tra quegli istituti insieme fluidi e portanti che sono le classi (con la serie di tendenze politiche variamente organizzate cui ogni classe dà luogo). Il compito dell'intellettuale che vive tale conflitto, e il compito dello storico (a sua volta intellettuale e istituzione!) che rivive un conflitto remoto, è quello di rintracciare il filo di Arianna della dialogica per cogliere nel labirinto conflittuale il disegno in espansione di un sistema aperto, complesso e mai conclusivo, e per costruire un provvisorio «sistema dei sistemi», che gli dia, tra l'altro, il senso del suo agire intellettuale e istituzionale, del suo consensodissenso aperto verso un futuro ignoto e coperto da un'altezza segreta. Con un atto d'omaggio a una parola che porta il segno del nostro tempo, e che sul nostro tempo ha lasciato il segno, questo atteggiamento si definirà rivoluzionario.

Piú rivoluzionaria di quella dei rivoluzionari è l'idea che, della rivoluzione, aveva uno scrittore russo, Evgenij Zamjatin, il quale scriveva: «La rivoluzione è dappertutto, in tutto; essa è infinita, non c'è un'ultima rivoluzione, non c'è un ultimo numero. La rivoluzione sociale è soltanto uno dei numeri infiniti: la legge della rivoluzione non è sociale, ma infinitamente piú grande: è una legge cosmica, universale, una legge come quella della conservazione dell'energia, la degenerazione dell'energia (entropia). Un giorno sarà stabilita la formula esatta della legge della rivoluzione. E in questa formula entreranno grandezze numeriche: nazioni, classi, stelle e libri» [Zamjatin 1923, ed. 1955 p. 249]. In questa rivoluzione aperta e permanente il dissenso trova il suo con-senso di forza dinamico-negativa dialogica e istituzionale. [v. s.].

Comte, A.
1830-42 *Cours de philosophie positive*, Rouen Frère (Bachelier), Paris (trad. it. parziale Utet, Torino 1967).

Kuhn, Th. S.
1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. Einaudi, Torino 1976[3]).
1970 *Logic of Discovery or Psychology of Research?*, in Lakatos e Musgrave 1970, pp. 1-23 (trad. it. pp. 69-93).

Lakatos, I.
1970 *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs*, in Lakatos e Musgrave 1970, pp. 91-196 (trad. it. pp. 164-276).

Lakatos, I., e Musgrave, A. M.
1970 (a cura di) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, London (trad. it. Feltrinelli, Milano 1976).

Popper, K. R.
1963 *Science: Problems, Aims, Responsibilities*, in «Federation of American Societies for Experimental Biology, Proceedings», XXII, 4, pp. 961-72 (trad. it. in *Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino 1976[4], pp. 121-58).

Strada, V.
1977 *Dissenso e socialismo*, in R. Medvedev e altri, *Dissenso e socialismo. Una voce marxista del Samizdat sovietico*, Einaudi, Torino, pp. VII-XXIX.

Troeltsch, E.
1912 *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Siebeck, Tübingen (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1949[2]).

Tynjanov, Ju. N.
1929 *Archaisty i novatory*, Priboj, Leningrad (trad. it. Dedalo, Bari 1968).

Watkins, J.
1970 *Against "Normal Science"*, in Lakatos e Musgrave 1970, pp. 25-37 (trad. it. pp. 94-108).

Zamjatin, E. I.
[1923] *Lica*, Izdatel'stvo imeni Čechova, New York 1955.

Variamente presente nei vari campi della convivenza sociale (nella **religione**, dove il consenso che si esprime nell'istituzione ecclesiastica (cfr. **chiesa**) emargina eventualmente il radicale dissenso dell'**eresia**; nella **scienza**, dove la dinamica consenso/dissenso sembra addirittura costitutiva del procedere della **ricerca**, che è altrettanto inadeguato considerare esclusivamente in termini di **innovazione/scoperta** o di paradigmi (cfr. **paradigma**) stabilizzati; nelle **arti**, infine, dove ai canoni classici (cfr. **classico**) si contrappone la negazione dell'**avanguardia**) la problematica del consenso/dissenso acquista tutta la sua attuale portata nel campo politico (cfr. **politica**) e sociale (cfr. **società**). Qui essa coincide con la definizione stessa della democrazia (cfr. **democrazia/dittatura**) e del grado di **libertà** ch'essa può consentire ai singoli compatibilmente con un quadro istituzionale (cfr. **istituzioni**) e normativo (cfr. **norma**) dato. Tra un grado massimo di dissenso che spinge il **conflitto** sino **alla rivoluzione** e un totale consenso realizzato magari attraverso la **demagogia** (mai disgiunta dalla **repressione**) l'esistenza di un dissenso permanente sembra la condizione stessa di esistenza di una moderna società democratica, che lo controllerà eventualmente attraverso l'**egemonia** esercitata da una classe o da un blocco di **classi**. Il problema non coincide dunque solo con quello della libera espressione degli **intellettuali**, ma investe la garanzia stessa che si offre a tutte le minoranze (cfr. **maggioranza/minoranza**).

Egemonia/dittatura

Soltanto nessi casuali possono collegare fra loro questi due termini nella loro accezione originale: per stabilire il loro rapporto, si dovranno pertanto tralasciare formulazioni ideali anche importanti, quando sviluppino i due concetti separatamente.

'Egemonia' rimase per lungo tempo un vocabolo del linguaggio specialistico in uso fra gli studiosi di storia greca per designare la funzione e la carica ricoperta da capi militari, oppure il predominio di una città su altre consociate (Atene e la lega di Delo, ecc.). Ma proprio in questa accezione il termine conosce piú vasta utilizzazione e nuova fortuna in anni in cui il destino nazionale di popoli divisi fra vari stati diventa centrale negli interessi politici europei: nella prima metà del secolo XIX si parla cosí di un'aspirazione del Piemonte all'egemonia sull'Italia, della Prussia all'egemonia sulla Germania [Dizionario politico 1849, p. 274]. E Gioberti scrive [1851, II, p. 203]: «Gli antichi chiamavano egemonia quella spezie di primato, di sopreminenza, di maggioranza, non legale né giuridica, propriamente parlando, ma di morale efficacia, che fra molte province congeneri, unilingui e connazionali, l'una esercita sopra le altre».

Appunto in quegli anni, senza dubbio per influsso della grande scuola storica tedesca (Ranke, Droysen), cosí attenta ai fenomeni politici dell'antichità classica, il termine entra nell'uso della pubblicistica politica con un significato via via piú ampio, giungendo a definire una forma di rapporti fra stati anche di nazionalità diversa. In questa accezione piú vasta, una monografia assai piú tarda [Triepel 1938, trad. it. p. 131] osserva: «Lo Stato vuole e deve farsi valere non soltanto all'interno, ma anche nell'ambito del mondo di Stati che lo circondano, ed ogni Stato sano e robusto cercherà di guadagnare potenza sopra altri Stati. Lo farà rozzamente, soggiogando il vicino; con maggiore finezza facendolo accessibile alla sua influenza. Ma l'egemonia è una specie d'influenza particolarmente forte». A questo riguardo è stato notato che il fenomeno dell'egemonia si approssima fino a identificarsi con quello di imperialismo «nella sua forma classica» definita da Lenin [Cantimori 1942, p. 253], e si è rifiutata la distinzione speciosa che riserverebbe all'una la sfera politico-giuridica, all'altro quella economica.

'Dittatura', invece, sussiste in generale nel linguaggio politico, in un senso direttamente connesso all'antica magistratura che in Roma assommava, in momenti eccezionali, tutta l'autorità repubblicana. Il termine, pur designando generalmente un potere assoluto, ha in età moderna una connotazione positiva rispetto a 'tirannide' (legata alle polemiche cinque-secentesche dei monarcomachi contro chi esercita la sovranità con la violenza, in dispregio di ogni diritto sancito) o a 'dispotismo' (che soprattutto nel secolo XVIII serve a definire, con accentuazione deteriore, piú ancora che il regime politico, i costumi, le norme e insomma l'arretrata struttura della società civile in Oriente). Vi è intorno al termine 'dittatura' un'aura di legalità che la differenzia dalle forme

arbitrarie e assolutistiche del potere monarchico, e che la fa positivamente giudicare da tutta una corrente di pensiero le cui origini possono essere individuate in Machiavelli, o per altri aspetti, in Bodin, per giungere fino a Montesquieu. Anche per questo, l'eccezionalità dell'istituzione – considerata compatibile con lo Stato di diritto, in quanto mera sospensione della legalità imposta da circostanze straordinarie, in cui entra in vigore lo stato d'assedio [Schmitt 1921, trad. it. pp. 181 sgg.] – ha portato pensatori politici conservatori, nel periodo di forti tensioni e impetuosi sviluppi sociali, ma anche di rivolgimenti grandiosi che hanno caratterizzato i primi decenni del nostro secolo, a interpretare come forme di dittatura regimi illiberali e antidemocratici, dimentichi di ciò che già Machiavelli, a tale riguardo, aveva osservato: «Che e' sono le forze che facilmente si acquistano i nomi, non i nomi le forze» [1513-19, p. 209].

Se questo fenomeno va per lo meno menzionato, non sarà il caso di soffermarsi qui su enunciazioni che pure con esso possono presentare qualche affinità o consonanza, come ad esempio le teorie delle élite o della classe politica. Ci si limiterà a ricordare che, se come realizzazione dello Stato forte, dello Stato etico, dello Stato totalitario, la dittatura è stata identificata con le forme politiche autoritarie instaurate in Europa fra le due guerre mondiali da regimi di tipo fascista, in questo senso si potrebbe probabilmente ipotizzare un nesso particolare fra dittatura ed egemonia, quando si accettasse di far collimare quest'ultimo termine, come è stato suggerito, con imperialismo. Si può cioè individuare un rapporto fra l'età dell'imperialismo – con movimenti sviluppatisi in seguito al coinvolgimento di strati sempre piú vasti della popolazione nell'attività produttiva piú dinamica e nelle stesse organizzazioni politiche – e l'affermarsi di regimi reazionari di massa, come quello fascista e nazista, capaci di assumere connotazioni fino allora sconosciute a governi autoritari e controrivoluzionari, proprio per i loro sforzi di radicarsi nella società civile, giungendo ad assicurare talune forme di consenso al loro potere, peraltro antidemocratico. Ma affrontare in questa sede un'ipotesi del genere, indubbiamente legittima sul piano storiografico, non potrebbe condurre molto lontano per l'insussistenza di elaborazioni ideali, in questo senso, da parte di teorici di quelle forme politiche che possono suggerire simili considerazioni.

1. *Dalla dittatura giacobina alla dittatura di classe.*

Se la drastica polemica antidemocratica, che è alla base delle idee e dei movimenti sfociati nei fascismi del nostro tempo, ha assunto come obiettivo da battere i principî di origine illuministica, diffusi soprattutto dalla rivoluzione francese, va notato come nelle vicende rivoluzionarie fra Sette e Ottocento il termine 'dittatura' avesse conservato quel significato originario che non lo faceva apparire antitetico alle idee di libertà ed uguaglianza. Cosí si parlò di dittatura a proposito dei poteri esercitati anche da organismi collegiali, come la Convenzione o il Comitato di salute pubblica parigino, e uomini politici investiti di autorità crescente dalle forze sociali in ascesa furono spesso salu-

tati – nel linguaggio fortemente ispirato a modelli e atteggiamenti classicistici – come dittatori. Se tale è il caso del primo Bonaparte, piú interessante, per gli svolgimenti ideali che superarono l'occasione contingente, appare la discussione fra i seguaci di Babeuf sulle forme di potere da adottare in caso di successo della loro cospirazione. Nel ricostruire le vicende e le attese da lui stesso vissute, Filippo Buonarroti scriveva una trentina d'anni dopo quegli eventi [1828, trad. it. pp. 96-97]: «[Coloro] che proponevano la dittatura attribuivano a questa parola l'idea di un'autorità straordinaria, affidata a un solo uomo incaricato della duplice funzione di *proporre al popolo una legislazione semplice e atta ad assicurargli l'eguaglianza e l'esercizio reale della sovranità*, e di *dettare provvisoriamente le misure preparatorie capaci di disporre la nazione a riceverla*». Era necessario, per questo, che «una sola mente» concepisse e portasse a esecuzione «un compito cosí importante e cosí ardito», tale da garantire quella «perfetta unità di pensiero e di azione» che da allora i rivoluzionari piú coerenti avrebbero giudicato essenziale alla realizzazione dei loro obiettivi. La «provata virtú» di colui che doveva essere investito della dittatura sarebbe stata una valida garanzia contro i pericoli dell'abuso di potere: per parte sua Buonarroti si diceva convinto che «un'autorità forte e irresistibile è necessaria... non già per conservare, ma per instaurare l'eguaglianza in una nazione corrotta» [*ibid.*, p. 97, nota].

Erano idee che risalivano, oltre Robespierre, oltre Marat e gli hebertisti, a certi filoni utopistici dell'illuminismo, al Morelly del *Code de la nature* (1755), e che si sarebbero ulteriormente sviluppate negli ambienti rivoluzionari francesi, proprio per influsso dell'opera di Buonarroti, negli anni della monarchia di luglio. Cosí Heine, nell'aggirarsi per le vie della Parigi operaia nel 1840, vi trovava diffuse «parecchie nuove edizioni dei discorsi del vecchio Robespierre,... i pamphlets di Marat,... la dottrina di Babeuf e la congiura di Buonarroti» [1840, trad. it. p. 179], concludendo che «dal suolo francese minaccia di spuntare prima o poi la repubblica» [*ibid.*, p. 180]. Al tempo stesso prevedeva che un simile regime, proprio per il suo «geloso senso egualitario», si sarebbe scontrato «con oligarchie e autocrazie energiche,... rappresentate da grandi individualità» [*ibid.*]. Rispuntava, insomma, con la repubblica e la minaccia di una dittatura giacobina, il fantasma del cesarismo. Ma per questi tramiti, la nozione della dittatura rivoluzionaria, insieme con la tradizione insurrezionale, sarebbe stata trasmessa ai circoli comunisti in cui maturò Blanqui [Lefebvre 1950, p. 570]: se un lungo tratto divide le idee buonarrotiano-blanquiste dal principio marxista [Dommanget 1957, p. 171], e se il «passaggio dalla "dittatura *in favore del* proletariato" alla "dittatura del proletariato"» fu reso possibile soltanto dal «concetto totalmente nuovo della storia e dell'economia» proprio di Marx [Galante Garrone 1972, p. 316], va pur tenuto presente che in tal modo «l'idea che la rivoluzione sociale si possa realizzare solo attraverso la conquista dello stato e la gestione del potere rivoluzionario in forme dittatoriali è passata... nell'idea della dittatura di classe del proletariato» [Manacorda 1971, p. XLII].

In effetti Marx, che delle vicende rivoluzionarie in Francia fece – fra il

1844 e il 1851 – un momento centrale della sua riflessione, sia attraverso gli studi sul periodo della Convenzione, sia, piú tardi, con l'analisi dei conflitti sociali e politici fra il 1848 e il 1850, giunse a superare le vecchie tradizioni rivoluzionarie, che trovavano ancora seguaci negli ambienti dell'emigrazione in Inghilterra e nei piccoli gruppi cospirativi della Francia del secondo impero, elaborando la teoria che considerava ogni forma statale espressione di una dittatura della classe dominante in un dato momento storico. Contro la repubblica istituita dopo la cacciata di Luigi Filippo, da lui giudicata una «dittatura degli sfruttatori», vede sollevarsi proletari e contadini «intorno al socialismo rivoluzionario, al comunismo», che viene definito «la *dichiarazione della rivoluzione in permanenza*, la *dittatura di classe* del proletariato, quale punto di passaggio necessario per l'*abolizione delle differenze di classe in generale*, per l'abolizione di tutti i rapporti di produzione su cui esse riposano, per l'abolizione di tutte le relazioni sociali che corrispondono a questi rapporti di produzione, per il sovvertimento di tutte le idee che germogliano da queste relazioni sociali» [Marx 1850, trad. it. p. 139].

Se nei suoi fondamenti una simile definizione si ricollega a quelle pagine dell'*Ideologia tedesca* che indicano i vari stadi della storia universale caratterizzati da diversi modi di produzione [Marx e Engels 1845-46, trad. it. pp. 17 sgg.], un suo primo enunciato – seppure con una formulazione per questo riguardo incompiuta – può ritrovarsi nel *Manifesto del partito comunista* [1848], dove vengono individuati i «due grandi campi nemici», le «due grandi classi direttamente contrapposte l'una all'altra» (trad. it. p. 101). Cosí si viene realizzando la scissione storica della società moderna e in tale situazione «il potere statale moderno non è che un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe *borghese*» [*ibid.*, p. 102].

Ma le affinità, o almeno le consonanze che, nonostante il diverso spessore culturale, si possono trovare fra gli scritti di Blanqui e quelli di Marx ed Engels fino al 1848, sono destinate a scomparire con il riflusso della marea rivoluzionaria, e nell'elaborazione ideale successiva l'espressione 'dittatura del proletariato' si contrappone sempre piú nettamente in Marx al disegno blanquista di una dittatura della minoranza rivoluzionaria attiva, specificandosi nel contenuto di classe della nuova democrazia della maggioranza [cfr. Draper 1962]. Tali formulazioni avrebbero conosciuto ulteriori sviluppi dopo l'esperienza della Comune di Parigi, quando la funzione rivoluzionaria della classe operaia si sarebbe manifestata come una nuova forma di direzione dei «produttori» (un probabile recupero saintsimoniano, operato anche in base alle considerazioni sul capitale produttivo, che sarebbero state svolte organicamente nel III libro del *Capitale*). La rivoluzione comunarda aveva infatti gettato le basi di quell'emancipazione del lavoro per cui «tutti diventano operai, e il lavoro produttivo cessa di essere un attributo di classe»; la Comune è stata infatti «la prima rivoluzione in cui la classe operaia sia stata apertamente riconosciuta come la sola classe capace di iniziativa sociale persino dalla grande maggioranza della classe media parigina – artigiani, commercianti, negozianti – eccettuati soltanto i ricchi capitalisti» [Marx 1871, trad. it. pp. 912-13].

La visione sottesa all'idea di «dittatura del proletariato» si è cosí articolata e arricchita in consonanza con gli sviluppi e le esperienze storiche della società: se il termine 'egemonia' non compare, sembra di poterne già enucleare il contenuto concettuale nel ruolo assegnato alla nuova classe emergente. Per quanto superfluo possa apparire, anche recenti dibattiti inducono a sottolineare che «dittatura del proletariato» e in generale l'idea di dittatura di classe non ha mai per Marx un significato meramente politico: l'opposto, del resto, sarebbe in antitesi ai procedimenti tipici del suo pensiero. Attraverso l'analisi della società moderna vengono poste in risalto le caratteristiche della classe dominante, il cui potere ormai presuppone il rafforzamento dello Stato, che deve esplicare il suo controllo nel settore produttivo ed è quindi assimilato, per la sua complessa autorità, alla dittatura. Pertanto il periodo della trasformazione rivoluzionaria dalla società capitalistica alla società comunista costituisce una fase di transizione «il cui Stato non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato» [Marx 1875, trad. it. p. 240]. Già in una lettera del 1852, in effetti, Marx aveva notato che il proprio contributo all'analisi della società consisteva in questi tre punti: «1) ... che l'esistenza delle classi è legata puramente a determinate fasi di sviluppo della produzione; 2) che la lotta delle classi conduce necessariamente alla dittatura del proletariato; 3) che questa dittatura medesima non costituisce se non il passaggio all'abolizione di tutte le classi e a una società senza classi» [1852, trad. it. p. 537]. Nel commentare questo passo, Lenin, all'indomani della rivoluzione d'ottobre, avrebbe osservato: «Le forme degli Stati borghesi sono straordinariamente varie, ma la loro sostanza è unica: tutti questi Stati sono, in un modo o nell'altro, ma, in ultima analisi, necessariamente, una *dittatura della borghesia*. Il passaggio dal capitalismo al socialismo, naturalmente, non può non produrre un'enorme abbondanza e varietà di forme politiche, ma la sostanza sarà inevitabilmente una sola: *la dittatura del proletariato*» [1917, trad. it. p. 390].

Cosí l'idea della dittatura di una classe viene estesa e applicata a multiformi istituzioni statali, piú o meno repressive, piú o meno capaci di articolarsi nei confronti della società civile, anche dopo la trasformazione rivoluzionaria socialista. Se questo principio, affermato proprio nel momento della vittoria della rivoluzione bolscevica, era destinato a essere obliterato dopo il fallimento della rivoluzione mondiale, quando, ancora con Lenin, ma anche piú rigidamente negli anni del regime stalinista, l'esperienza sovietica venne additata come modello fondamentalmente valido per tutti i paesi, nondimeno l'autorità del testo leniniano consentí di mantenere viva, anche nel movimento comunista, l'ipotesi di vie diverse per giungere al socialismo: come varie forme politiche – monarchiche, repubblicane, oligarchiche, democratiche o autoritarie – si sono costituite nelle diverse età pur nell'ambito dei medesimi rapporti di produzione, anche a seconda del loro maggiore o minore sviluppo, e quindi del livello raggiunto dalle forze sociali in contrasto, cosí l'avvento di una nuova classe dominante non può evidentemente verificarsi fuori di un preciso contesto storico, che del pari condiziona il formarsi delle nuove istituzioni statali.

2. *I ceti intermedi e la lotta per l'egemonia.*

Ma proprio il non uniforme sviluppo della società europea, che era stata al centro delle osservazioni di Marx per la sua analisi del fenomeno capitalistico, avrebbe posto immediatamente alcuni problemi di fondo. L'ipotesi di una dicotomia essenziale, con cui viene caratterizzata fin dal *Manifesto* la società contemporanea per l'antagonismo di classe fra borghesi e proletari, se ha suscitato varie obiezioni di carattere storico, sociologico, economico, su cui non è qui il caso di soffermarsi, è sembrata comunque richiedere uno sforzo di ulteriori elaborazioni. In particolare ciò apparve necessario dopo le profonde trasformazioni economiche e sociali degli ultimi venti, trent'anni del secolo XIX, quando, in seguito alla crisi economica del 1873 e alla «grande depressione», si svilupparono le tendenze all'accentramento monopolistico e alla formazione del capitale finanziario, insieme con quei fenomeni di conquista ed espansione coloniale, che furono gli aspetti messi particolarmente in luce nell'imperialismo da saggi e studi dei primi anni del nuovo secolo (da Hobson a Hilferding, da Rosa Luxemburg a Lenin). L'emergere di nuove condizioni e strutturazioni sociali, specialmente nei paesi piú industrializzati, non poteva non ripercuotersi sull'elaborazione politica, e la strategia rivoluzionaria dovette tener conto dei nuovi rapporti di forza che si erano venuti stabilendo fra le classi e quindi delle connessioni da stringere con strati piú ampi della società. La brusca rottura, la caduta improvvisa e totale del sistema di potere apparivano ormai ben poco realistiche, e la fase di transizione poneva una complessa problematica anche per quel che riguardava le alleanze e gli equilibri da realizzare con gruppi e classi diverse dal proletariato operaio, intorno al quale si era costituito il movimento socialista: si trattasse dei gruppi intellettuali, che la crescita della società indicava come ceto emergente, per certi aspetti autonomo, oppure di quelle classi contadine, che la crisi agraria di fine secolo aveva particolarmente colpito.

Appunto ai fini di una nuova politica di alleanze del movimento operaio, Pannekoek indicava [1909, p. 105] i numerosi strati intermedi esistenti ormai fra la borghesia e il proletariato, mettendo in luce come, accanto a residui dei vecchi ceti medi in disfacimento, venissero formandosi diversi nuclei e quadri di tecnici e professionisti legati ai nuovi eserciti industriali. In questa situazione, l'esigenza di non isolare la classe operaia nei processi politici essenziali e di coinvolgere anzi nella prospettiva rivoluzionaria nuovi strati – nei cui confronti doveva essere sviluppata l'indicazione marxiana sull'«iniziativa sociale» riconosciuta al proletariato dalle altre classi produttrici nella vicenda della Comune – sarebbe approdata a una precisazione del concetto di «egemonia», a partire dai dibattiti che nell'ultimo scorcio del secolo XIX si svilupparono in ambienti e circoli variamente ispirati al marxismo, di cui si stimò inevitabile la «revisione» proprio in seguito alle capacità di ripresa e trasformazione dimostrate dal capitalismo.

È indubbiamente uno dei meriti storici di Kautsky avere indicato lo stretto nesso esistente fra la «questione agraria» e il processo di sviluppo della demo-

crazia in rapporto con il socialismo. Era un problema che non soltanto la situazione economica poneva allora al centro delle discussioni: «Finché i contadini non saranno conquistati noi avremo sempre alle spalle quell'idiotismo della campagna, che fa o rinnova, appunto perché idiotismo, il 18 brumaio o il 2 dicembre», aveva già osservato Antonio Labriola [1895, ed. 1964 p. 47], ossia i colpi di Stato, come quelli bonapartisti del 1799 e del 1851, che avevano assicurato il potere alla borghesia grazie alla possibilità di contrapporre al proletariato urbano le masse contadine. Ma questi erano i termini della questione in un paese come la Francia, dove la formazione di una vasta classe media contadina era avvenuta sin dalla fine del secolo XVIII, in seguito alla confisca delle grandi proprietà fondiarie nobiliari ed ecclesiastiche ad opera della rivoluzione: diverse, piú complesse si presentavano le cose in quelle regioni dell'Europa orientale – dalla Germania all'Austria-Ungheria, alla Russia – dove erano invece vigenti e operanti forti sopravvivenze feudali.

Proprio per distruggere il dominio degli Junker prussiani – «questo grande potere reazionario, che costituisce per la Germania lo stesso elemento barbarico e di conquista che, per l'Europa nel suo insieme, è rappresentato dallo zarismo russo» [Engels 1894, trad. it. p. 1236] – Engels indicava al partito socialdemocratico tedesco l'urgenza di conquistare alla propria causa gli operai agricoli della Prussia orientale. In tal modo, al centro della discussione veniva posto anche il problema d'introdurre le zone piú arretrate d'Europa nel processo di sviluppo moderno, senza confidare nei soli meccanismi naturali del capitalismo, e la possibilità di una trasformazione dei rapporti produttivi nell'immediato era prospettata in termini politici, per le conseguenze che non avrebbe mancato di avere il legame fra il movimento operaio – prevalentemente, se non unicamente, urbano – e le masse contadine. In altre parole, il mondo del capitalismo avanzato non era piú considerato in maniera esclusiva, in quanto area già matura – a causa delle sue contraddizioni interne – per una rivoluzione sociale: se la dialettica delle sue forze produttive lo poneva in condizione di aprire nuove prospettive ai processi di trasformazione del tempo, il rapporto fra questa avanguardia e il resto della società non poteva essere trascurato dal momento che si acquisiva coscienza dell'impossibilità di attuare – in paesi che avevano conosciuto i giganteschi sconvolgimenti della rivoluzione industriale – una «rivoluzione di minoranza».

Nella prefazione autocritica alle *Lotte di classe in Francia*, considerata quasi il suo testamento politico, Engels scriveva: «È passato il tempo dei colpi di sorpresa, delle rivoluzioni fatte da piccole minoranze coscienti alla testa di masse incoscienti. Dove si tratta di una trasformazione completa delle organizzazioni sociali, ivi devono partecipare le masse stesse; ivi le masse stesse devono già aver compreso di che si tratta, per che cosa dànno il loro sangue e la loro vita. Questo ci ha insegnato la storia degli ultimi cinquant'anni» [1895, trad. it. pp. 407-8]. Ma allora lo stesso concetto di dittatura non poteva non essere investito da questo allargamento di prospettive, e proprio per la rispondenza fra le condizioni dello sviluppo economico e le esigenze politiche della società era necessario che il movimento operaio arrivasse a mettersi alla guida

della maggioranza potenzialmente rivoluzionaria, attraverso «un lavoro lungo e paziente». La dittatura, nel senso blanquista di esercizio violento del potere da parte di una minoranza rivoluzionaria a vantaggio della maggioranza, rivelava i limiti propri di una concezione politica dell'età preindustriale e, per per molti aspetti, pre- o almeno paleocapitalistica. L'instaurazione di nuovi rapporti fra le città – nuclei avanzati, ma anche isolati entro una società non ancora completamente investita dall'industrializzazione – e le campagne arretrate non poteva essere compito rimandato a dopo il trionfo della rivoluzione. Proprio per arrivare alla rivoluzione bisognava conquistare i contadini a una visione rinnovata dei rapporti sociali. Ed era questa l'indicazione che veniva data da Kautsky nella sua *Questione agraria* [1899*a*], l'opera salutata da Lenin come l'avvenimento piú notevole della piú recente letteratura economica dopo la pubblicazione del III libro del *Capitale*.

3. *Democrazia e socialismo: il rapporto dialettico tra le due fasi.*

La nuova problematica rivoluzionaria non poteva restringersi a un mero fatto di coalizioni e di tattiche, piú o meno lungimiranti. Kautsky, pur continuando ad attribuire al partito socialdemocratico un'«essenza» urbana, destinata a durare e a differenziarlo dai partiti contadini, indicava nella trasformazione in «Stato civile» dello «Stato di polizia» esistente in Germania un obiettivo di lotta in cui dovevano essere coinvolti anche i contadini, attirati, cosí, nel campo rivoluzionario. Si trattava indubbiamente di un processo di lunga lena per fare della socialdemocrazia una forza a cui non vi fosse «piú nessuna potenza in grado di opporle resistenza» [1899*a*, trad. it. p. 353]. Bisognava appunto riunire in blocco con il proletariato «tutti quegli agricoltori e industriali apparentemente indipendenti, che di fatto sono soltanto salariati del capitale», e per «guadagnare a sé questa massa» era necessario «organizzarla politicamente ed economicamente, elevarla intellettualmente e moralmente, portarla al punto in cui essa sarà in grado di assumere l'eredità del modo di produzione capitalistico» [*ibid.*, pp. 353-54]. Ma in questa prospettiva – osserva Procacci [1971, p. LXXXII] – «per la prima volta rivoluzione democratica e rivoluzione proletaria, democrazia e socialismo accennano a non essere presentati come movimenti e correnti concorrenti e diversi, ma come fasi storiche e successive di un medesimo processo di liberazione». Su questa linea si sarebbe sviluppato il dibattito, soprattutto in seguito allo scoppio della rivoluzione in Russia nel 1905, e proprio in quest'ottica si trova riproposto il problema dell'egemonia non piú nell'ambito delle relazioni fra stati, ma in rapporto alle classi e al concetto di dittatura.

Nella sua opera giovanile sullo sviluppo del capitalismo in Russia [1896-1898, trad. it. p. 5] Lenin sottolineava compiaciuto talune affinità fra le considerazioni di Kautsky e certe sue conclusioni autonomamente raggiunte, e riprendeva del pari la concezione del rapporto fra democrazia e socialismo, accentuandone la connessione storica e indicando non solo l'obiettivo paralleli-

smo di interessi fra operai e contadini, ma anche la loro convergenza effettuale. Appunto il concetto di egemonia può costituire, sotto questo riguardo, un punto di riferimento chiarificatore se, indipendentemente dalla terminologia usata ('direzione' e 'dirigente' compaiono assai piú spesso che 'egemonia' ed 'egemone', nel testo russo), si pone mente al senso generale che esso assume già negli scritti di Lenin in questo periodo [Gruppi 1972, pp. 15 sgg.]. Del resto, soprattutto per iniziativa di Plechanov, si trattava di un concetto penetrato nel dibattito politico russo fin dagli anni '80 del secolo XIX, e comune a bolscevichi e menscevichi, proprio «per teorizzare il ruolo della classe operaia in una rivoluzione borghese» [Anderson 1977, trad. it. pp. 22 sgg.].

Nel 1905, in polemica coi menscevichi, pronunziatisi contro un'eventuale partecipazione del partito operaio a un governo rivoluzionario, la cui costituzione era giudicata imminente, Lenin [1905*b*, trad. it. p. 84] sosteneva la necessità di un'attiva, responsabile presenza del proletariato alla testa della lotta politica, proprio in considerazione della scarsa attendibilità politica dei liberali russi, ai quali i menscevichi avrebbero invece voluto affidare la guida della rivoluzione democratica, giudicandone estranei al movimento operaio gli obiettivi. Già all'inizio di quell'anno aveva osservato che, «secondo il punto di vista proletario, l'egemonia in guerra appartiene a chi si batte con maggiore energia,... a colui alle cui parole corrispondono i fatti, a chi è quindi il capo ideologico della democrazia, e [ne] critica ogni irresolutezza» [1905*a*, trad. it. p. 66]. Se è dunque vero che nel linguaggio leniniano 'egemonia' è generalmente sinonimo di 'direzione politica', in questo caso già se ne nota il significato, assai esteso, per la valenza culturale, ideologica, che ad esso viene collegata. La possibilità di dare una direzione coerentemente democratica alla rivoluzione in corso è condizionata, secondo Lenin, dalla capacità del proletariato di legare a sé, nella lotta contro lo zarismo, le masse dei contadini, i quali «possono diventare dei fautori decisi, e tra i piú radicali, della rivoluzione democratica..., perché solo una rivoluzione completamente vittoriosa potrà dar loro *tutto* nel campo delle riforme agrarie» [1905*b*, trad. it. p. 88]. Cosí, nei termini di una rivoluzione democratica, giudicava possibile «unire le volontà del proletariato e dei contadini», purché la precisa individuazione dei fini rivoluzionari consentisse alla classe operaia di affermare la propria direzione realizzando «la *dittatura democratica rivoluzionaria del proletariato e dei contadini*» [*ibid.*, p. 48].

Contro tale impostazione si sarebbe appuntata la critica di Trockij, che in uno scritto del 1906 avanzava forti riserve sulla capacità dei contadini di sviluppare posizioni rivoluzionarie autonome, inserendo il suo giudizio in una visione generale degli eventi storici. Sotto questo aspetto – in risposta alla domanda: «Chi eserciterà l'egemonia in seno al governo [rivoluzionario] e per suo tramite nel paese?» – replicava recisamente che «l'egemonia dovrà appartenere alla classe operaia» [1906, trad. franc. p. 56], e assegnava quindi al proletariato una rigida funzione di guida, propria di quella che veniva indicata come «la forza dominante e dirigente». In questo caso l'idea di egemonia finisce quasi assorbita e appiattita in quella di dittatura di classe, e mentre si prevede che il proletariato al potere incontrerà gravi difficoltà causate proprio

dai contadini [*ibid.*, pp. 63-64], viene negata ogni possibilità di una dittatura «democratica» del proletariato o di una dittatura del proletariato e dei contadini perché «la classe operaia potrà preservare il carattere democratico della sua dittatura solo rinunziando a superare i limiti del programma democratico» [*ibid.*, pp. 67-68]. Il problema veniva sí considerato in rapporto al livello di sviluppo raggiunto da un determinato paese e alle sue peculiarità rivoluzionarie, ma queste non potevano essere considerate determinanti, perché «tra le forze produttive di un paese e la potenza politica delle sue classi vengono a interferire in ogni momento diversi fattori politici e sociali di carattere nazionale e internazionale» [*ibid.*, p. 51]. Adducendo a controprova le conclusioni di un articolo di Kautsky sulle difficoltà incontrate dal movimento operaio per svilupparsi in un paese avanzato come gli Stati Uniti, Trockij giudicava eccezionali le potenzialità rivoluzionarie della Russia, proprio per la sua arretratezza, a condizione che il successivo diffondersi del movimento rivoluzionario in Europa ne assicurasse il successo.

Di là dall'indubbio schematismo della visione classistica di Trockij, è interessante rilevare questa prima enunciazione della teoria della «rivoluzione permanente», che afferma la necessità di estendere ad altri paesi, economicamente piú sviluppati, il movimento iniziato dal proletariato russo. D'altra parte, la capacità di Lenin di giungere a un'analisi piú differenziata e complessa della società e dei processi rivoluzionari è certo dovuta – come ha notato Sereni [1970] – alla sua riscoperta della categoria di «formazione economico-sociale», elaborata da Marx, ma trascurata da tutta la Seconda Internazionale. Grazie a questa categoria, che sostituiva già nel Marx maturo quella di «rapporti o modi di produzione», piú facilmente passibile di schematizzazioni economicistiche, l'analisi di Lenin è in grado di investire «la totalità della vita sociale, nell'unità di tutte le sfere, nella continuità e ad un tempo nella discontinuità del suo sviluppo storico» [Sereni 1970, p. 51]. E proprio questo rapporto di continuità/discontinuità porta Lenin a rilevare il nesso dialettico fra i termini caratteristici delle due fasi rivoluzionarie, quella democratica e quella socialista, in una visione dei rapporti di classe, della dittatura del proletariato e dell'egemonia operaia da cui è esclusa ogni concezione «operaistica» [Balibar 1976, pp. 111-12].

Se in linea di massima una distinzione separa, anche negli scritti di Lenin, la fase democratica da quella socialista, fra di esse viene indicato un rapporto costante: «Il socialismo è inconcepibile senza democrazia in due sensi: 1) il proletariato non può realizzare la rivoluzione socialista, se non si prepara ad essa con la lotta per la democrazia; 2) il socialismo vittorioso non potrà consolidare la sua vittoria e condurre l'umanità verso l'estinzione dello Stato se non avrà realizzato integralmente la democrazia» scrive Lenin [1916, trad. it. p. 72]. Cosí, i due stadi rivoluzionari – che ancora Kautsky vedeva separati da un lasso di tempo corrispondente in pratica allo svolgimento di un'intera epoca storica, quella del pieno sviluppo della borghesia – si susseguono senza soluzione di continuità. Anche per Lenin la situazione russa può favorire l'accelerazione del processo storico, grazie alla sua arretratezza; ma a differenza

di Trockij, Lenin attribuisce a questo stato di cose la possibilità di creare un rapporto positivo, ai fini della rivoluzione, fra operai e contadini, perché il proletariato potrà assicurarsi l'appoggio dei contadini nello scontro di classe che mira al rovesciamento dello zarismo in quanto i grandi proprietari fondiari sono al tempo stesso i diretti avversari dei contadini e il principale sostegno dell'autocrazia che blocca ogni progresso civile ed economico della Russia.

4. *Rapporti di forza e formazione di una nuova società civile.*

Proprio sulla questione dei rapporti con i contadini è possibile rilevare uno sviluppo importante nel pensiero di Lenin: quello che in *Due tattiche della socialdemocrazia* [1905*b*] era ancora considerato un momento transitorio della lotta rivoluzionaria – l'alleanza con i contadini del proletariato, fino all'instaurazione di quella «dittatura democratica degli operai e dei contadini» che successivamente doveva essere superata mediante trasformazioni da realizzare anche in conflitto con gli alleati di ieri – diventa, dopo la rivoluzione d'ottobre, una visione strategica: grazie a questa alleanza si attua infatti la dittatura del proletariato. È lo stesso tessuto della nuova società che va arricchito, integrato, reso piú consono alle esigenze di un paese moderno: la conquista del potere nell'ottobre 1917 era stata possibile perché «il genio creativo popolare della rivoluzione russa» aveva dato vita fin dal febbraio a «forme già pronte di organizzazione del movimento», a elementi istituzionali della nuova società socialista, i soviet; quindi «creare un potere politico era stato estremamente facile, poiché le masse ci avevano dato lo scheletro, il fondamento di questo potere». Allo stesso modo la nuova società, il nuovo Stato, per svilupparsi, avrebbero dovuto appoggiarsi a nuclei articolati in tutto il paese, a loro volta realizzabili attraverso l'alleanza di classe creatasi nel vivo del processo rivoluzionario. In effetti, «quanto piú è arretrato il paese in cui, in virtú dei zigzag della storia, si è dovuto dare inizio alla rivoluzione socialista, tanto piú è difficile per esso passare dai vecchi rapporti capitalistici a quelli socialisti» [1918, trad. it. p. 75]. D'altra parte, la rivoluzione socialista «non può cominciare nei paesi avanzati cosí facilmente come è cominciata la rivoluzione in Russia, nel paese di Nicola e di Rasputin» [*ibid.*, p. 84]. Nella costruzione delle nuove forme di vita economica, capaci di consentire la trasformazione della Russia in paese moderno, il partito rivoluzionario, consapevole di questa situazione, deve saper esaltare quei rapporti di forza che, anziché comprimere la società civile entro forme funzionali, secondo una visione economicistica dello sviluppo, intensificano i momenti di creazione del consenso capaci di svolgere un ruolo dinamico nello stesso rapporto con gli elementi strutturali della nuova formazione economico-sociale.

Vi è come uno sforzo di razionalizzazione della società, perseguito attraverso l'impegno del gruppo sociale piú avanzato e moderno, il proletariato operaio, per un'opera di penetrazione e di educazione capace di costituire un nuovo tessuto della società civile, grazie all'apporto delle grandi masse, conquistabili solo strappando all'indifferentismo politico le popolazioni contadine. «Le masse sono fatte di milioni di uomini, e la politica comincia dove ci sono milioni di uomini. Non dove ce ne sono migliaia, ma dove ce ne sono milioni comincia la politica seria» [*ibid.*, p. 85]. Questo rifiuto di ogni élitismo minoritario doveva caratterizzare la nuova costruzione politica sorta dalla rivoluzione d'ottobre, che non poteva fondarsi su nuclei ristretti di avanguardie, sui soli centri operai della vecchia Russia: tutto un nuovo rapporto doveva essere costruito – grazie alle provate capacità dirigenti della classe operaia – fra il mondo delle fabbriche e il mondo delle campagne.

È una linea imposta dalla stessa lezione della storia: la tenace opposizione delle masse contadine al potere sovietico nel primo anno successivo alla rivoluzione d'ottobre persuade Lenin dell'urgenza di una svolta nella politica verso le campagne allo scopo di conquistare alle idee del socialismo anche i contadini medi. In luogo dell'intervento violento nell'economia di villaggio, che aveva provocato aspre tensioni e lo stesso drammatico scontro con i socialrivoluzionari di sinistra, viene riconosciuta la funzione della piccola azienda, che va quindi protetta e incrementata, anche perché il contadino dev'essere attratto «dalla parte della classe operaia, mostrandosi attento ai suoi bisogni, combattendo la sua arretratezza con un'azione ideologica e mai con provvedimenti repressivi» [*ibid.*]. Avendo già ottenuto la terra, i contadini possono essere risospinti nell'indifferenza politica e nella passività, mentre la sconfitta della controrivoluzione e la costruzione di una società nuova sono possibili solo se il proletariato sarà in grado di mobilitare i contadini, di costruire una rete di rapporti civili, prima ancora che politici, nelle campagne, aiutando quelle masse sterminate di lavoratori a entrare come protagoniste nella storia. È questo il senso della funzione assegnata agli operai urbani che sono mandati fra il proletariato rurale, non per diffondere «nella campagna idee puramente e strettamente comuniste» [1923*a*, trad. it. p. 426], e insomma per svolgere un'attività immediatamente politica: secondo Lenin, «finché noi non avremo nella campagna una base materiale per il comunismo, fino ad allora ciò sarebbe nocivo» [*ibid.*]. Quello che importa è «fondare una serie di associazioni (di partito, sindacali, private) composte dagli operai delle fabbriche e delle officine industriali, che si pongano il fine di aiutare sistematicamente la campagna nel suo sviluppo culturale» [*ibid.*, p. 427]. Ma perché l'intera popolazione sia in grado di partecipare alla formazione di simili organismi associativi, su cui può fondarsi «una società socialista integrale» [1923*c*, trad. it. p. 429], bisogna prevedere un impegno di lunga lena, «un'intera epoca storica»: solo cosí si può arrivare a costruire «una base materiale» capace di «trasformare il nostro apparato statale, che proprio non vale nulla e che abbiamo ereditato al completo dall'epoca precedente».

Gli scritti di Lenin dell'ultimo periodo – quando, superata la bufera della guerra civile e la fase del comunismo di guerra, si impone come elemento centrale alla sua riflessione la costruzione di una nuova società socialista in una prospettiva di largo respiro – permettono di afferrare il significato che assume per lui il problema dell'egemonia operaia, proprio attraverso l'assillante preoc-

cupazione di assicurare alla rivoluzione l'appoggio sempre piú profondo e convinto delle masse contadine, e in pari tempo per dare vita a una nuova realtà istituzionale. Certo, l'asprezza dei contrasti interni e le gravi difficoltà internazionali – piú ancora che nel divampare della guerra civile, negli anni della costruzione del «socialismo in un solo paese» – porteranno a un esaurirsi sempre piú drammatico di queste prospettive, su cui avrebbe dovuto fondarsi nel nuovo Stato sovietico il rapporto fra democrazia e socialismo: lo sbocco sarà, nella degenerazione stalinistica, la riduzione del concetto stesso di dittatura del proletariato, da traslato per definire il governo della maggioranza, a mero espediente di potere dispotico da parte di un ristretto gruppo dirigente, sottratto di fatto ad ogni controllo. Il prevalere in assoluto del momento politico, al quale veniva ridotta – a livello sia decisionale sia operativo – la stessa vita economica, finí con lo schiacciare ogni autonomia della società civile e i «rapporti tra il partito e la società si vennero a caratterizzare come rapporti tra subordinati soggetti a controllo e organismi di controllo... Un partito dittatoriale può esercitare una funzione di guida, ma solo se insegna ai cittadini a partecipare e crea le condizioni perché possano farlo, dando spazio alla base nella definizione degli orientamenti da seguire. Altrimenti la guida diventa una struttura di potere, interessata anzitutto a conservare il proprio potere a qualsiasi costo» [Lewin 1974, trad. it. p. 237]. Proprio questi erano i problemi che angustiarono Lenin nei suoi ultimi mesi di vita. Se questa fu la realtà dello sviluppo storico, Procacci ha d'altronde persuasivamente indicato «un primo abbozzo di una teoria socialista della divisione dei poteri» [1974, p. 62] nella funzione assegnata appunto da Lenin ai sindacati nel dibattito successivo al lancio della Nep. Nel rapporto fra dittatura del proletariato e sindacati, Lenin aveva indicato in questi «un'organizzazione della classe dirigente, dominante, della classe al potere che esercita la dittatura, che applica la costrizione esercitata dallo Stato», e tuttavia non in quanto «organizzazione coercitiva», bensí come «un'organizzazione che si propone di educare, di far partecipare, di istruire» [1920*c*, trad. it. p. 10]. I sindacati sono dunque un'istituzione che fa da tramite fra l'avanguardia del proletariato, organizzata nel partito, e le masse: in tal senso, nel passaggio dal capitalismo al comunismo, essi esercitano «l'egemonia della sola classe educata dal capitalismo per la grande produzione». Non ad essi, invece, dev'essere affidata la direzione della nuova società, e in altre parole la dittatura del proletariato non può fondarsi su questa istituzione, a causa delle condizioni di frazionamento, disgregazione e corruzione in cui il proletariato stesso si trova in conseguenza del regime capitalistico. In questi termini, la diffidenza già espressa da Lenin nel *Che fare?* [1902] sulle possibilità di sviluppo politico della classe operaia lasciata a se stessa, senza la guida del partito rivoluzionario, matura qui in una considerazione che consente di enucleare alcune caratteristiche istituzionali dello Stato socialista. La nuova dittatura di classe può essere esercitata soltanto grazie ad «alcune cinghie di trasmissione» che colleghino l'avanguardia alla massa della classe avanzata, e quest'ultima alla massa dei lavoratori» [1920*c*, trad. it. p. 11]. Se in Russia, sotto questo riguardo, si presenta in modo peculiare

il problema delle masse contadine, «anche nei paesi piú avanzati c'è una massa non proletaria o non puramente proletaria», con cui è necessario stabilire precisi rapporti [*ibid.*]. Insomma, i sindacati sono visti come un'istituzione capace di allentare l'estrema concentrazione di poteri provocata dalle esigenze della guerra civile, anche perché costituiscono una forma di articolazione che consente ai vari strati della società in formazione di esprimere le nuove esigenze, di maturare la propria coscienza politica, di farsi partecipi nella costruzione della nuova formazione economico-sociale.

Con questo particolare rapporto fra dittatura ed egemonia, che viene cosí, in qualche modo, istituzionalizzato, può essere superata la pesante eredità di arretratezza che grava sulla stessa società postrivoluzionaria. La funzione del partito appare dunque essenziale per l'opera di trasformazione socialista e viene rivendicata energicamente nell'opuscolo del 1920 contro *L'estremismo* [1920*b*, trad. it. pp. 9 sgg.]. Nell'Europa percorsa da un profondo moto di rivolte andavano ricomparendo vecchi fermenti, che si potevano credere ormai spenti e dissolti dalle dure lezioni della storia. Erano posizioni di presunto «sinistrismo», respinte con vigore da Lenin, che sottolineava come uno degli elementi essenziali per l'azione coerentemente rivoluzionaria, grazie alla quale i bolscevichi erano giunti alla vittoria dell'ottobre 1917, fosse dato «dalla capacità dell'avanguardia proletaria di collegarsi, avvicinarsi, unirsi fino a un certo punto e, se si vuole, fondersi con la piú grande massa dei lavoratori, dei proletari anzitutto, ma anche con la massa lavoratrice non proletaria» [*ibid.*, p. 15]. Per questo andava battuto in breccia «il rivoluzionarismo piccolo-borghese, che rassomiglia all'anarchismo o ha derivato qualcosa da esso e si allontana, in tutte le cose essenziali, dalle condizioni e istanze di una tenace lotta di classe proletaria», riproponendo idee e metodi di scontro che negano di fatto l'azione politica, arrivando ad accettare perfino il terrorismo individuale e finendo col cadere spesso in forme di opportunismo [*ibid.*, pp. 22-24]. Il partito, insomma, è lo strumento che mette in grado la classe operaia, dove ancora non è arrivata al potere, di superare le varie forme di «malattia infantile del comunismo», e con la sua disciplina consente di reggere e organizzare la dittatura di classe, esercitando l'egemonia su strati assai vasti e non proletari della popolazione, perché «le classi sono rimaste e rimarranno in vita ancora per anni». Se è stato relativamente facile «cacciar via i grandi proprietari fondiari e i capitalisti», il problema consiste nell'«eliminare i piccoli produttori di merci, che è impossibile cacciar via, che è impossibile schiacciare, con i quali bisogna accordarsi». Qui deve entrare in funzione il partito, con una politica lungimirante, capace di evitare i cedimenti, ma anche di rifuggire da schematismi di comodo, forieri in realtà di piú gravi crisi. «La dittatura del proletariato è una lotta tenace, cruenta e incruenta, violenta e pacifica, militare ed economica, pedagogica e amministrativa, contro le forze e le tradizioni della vecchia società» [*ibid.*, pp. 34-35]. Soprattutto in un paese arretrato come la Russia, vi sono elementi che «avvolgono il proletariato da ogni parte, in un ambiente piccolo-borghese, lo nutrono di questo ambiente, lo corrompono», e sono di fatto potenziali restauratori del regime borghese.

Certamente Lenin non si nasconde le conseguenze dell'immaturità che ostacola la Russia nella realizzazione di una rivoluzione socialista: da questo punto di vista non dissente dagli avversari dei bolscevichi, che appunto per questo, però, condannavano come intempestiva la rivoluzione d'ottobre. Egli confida invece nella possibilità che, attraverso la direzione politica del paese, si giunga a creare quella «base materiale» che è indispensabile per la nuova società socialista. In questa visione leniniana della rivoluzione sono stati indicati «gli echi della logica populista» [Strada 1971, pp. LII e LXXXV], che aveva prospettato precisamente la possibilità di una conquista violenta dello Stato al fine di usarlo successivamente come strumento per la rivoluzione sociale. A chi obiettava che «la Russia non ha raggiunto il livello di sviluppo delle forme produttive sulla base delle quali è possibile il socialismo» [1923*d*, trad. it. p. 438], Lenin replicava nel 1923 che la situazione stessa, «assolutamente senza vie d'uscita, decuplicava le forze degli operai e dei contadini e ci apriva piú vaste possibilità di creare le premesse fondamentali della civiltà» [*ibid.*], affrontando strade ancora inesplorate.

«Se per creare il socialismo occorre un certo grado di cultura (quantunque nessuno possa dire quale sia di preciso questo certo "grado di cultura", dato che esso è diverso in ogni Stato dell'Europa occidentale), perché non dovremmo allora cominciare con la conquista, per via rivoluzionaria, delle premesse necessarie per questo certo grado, in modo da potere *in seguito* – sulla base del potere operaio e contadino e del regime sovietico – metterci in marcia per raggiungere gli altri popoli?» [*ibid.*]. Certo, si trattava di una «modificazione del corso normale della storia»; ma anche altre situazioni avrebbero imposto infinite altre modifiche, e «le rivoluzioni nei paesi dell'Oriente... presenteranno senza dubbio un'originalità ancora maggiore di quella della Rivoluzione russa» [*ibid.*, p. 439]. Del resto, già in precedenza aveva affermato: «Tutte le nazioni giungeranno al socialismo, è inevitabile, ma non vi giungeranno tutte allo stesso modo, ognuna darà la sua impronta originale... a questa o quella variante di dittatura del proletariato, a questo o quel ritmo di trasformazione socialista dei vari aspetti della vita sociale» [1916, trad. it. p. 67].

Sono considerazioni che si ricollegano direttamente a quelle di *Stato e rivoluzione* [1917], già ricordate, sulla multiformità delle istituzioni, di cui è pur sempre elemento essenziale la dittatura di una classe. Nel suo ultimo scritto, *Meglio meno, ma meglio* [1923*b*], Lenin esprimeva ancora la preoccupazione che l'arretratezza del paese, l'eredità passiva dello zarismo, con «il suo apparato burocratico e capitalistico», potesse intralciare la costruzione del socialismo, instaurando «il regno della grettezza contadina», qualora l'egemonia operaia si rivelasse debole e il partito non fosse «reso funzionale alla nuova situazione storica». Solo una direzione intelligente e aperta del proletariato avrebbe potuto assicurare alla rivoluzione nuove basi, e farla passare «dalla povera rozza contadina del mugik... al cavallo della grande industria meccanica, dell'elettrificazione» [1923*b*, trad. it. p. 458]. Ancora, dunque, «gli echi populisti»? Forse. Ma chi, in polemica con Bogdanov, quindici anni prima aveva scritto: «L'essere sociale e la coscienza sociale non sono identici, cosí come non sono identici l'essere in generale e la coscienza in generale... In ogni formazione sociale piú o meno complessa – e in particolare nella formazione sociale capitalistica – gli uomini che entrano a far parte della società *non sono coscienti* dei rapporti sociali che si creano in essa, delle leggi secondo le quali questi rapporti si sviluppano, ecc.» [1908, trad. it. p. 318], poteva anche essere indotto a pensare che il processo di accelerazione della storia giungesse a svilupparsi impetuoso grazie appunto alle forze che l'egemonia operaia e la guida del partito avrebbero saputo liberare. Nonostante il passare degli anni e gli accenni autocritici formulati da Lenin stesso nei confronti del *Che fare?* dopo la sua pubblicazione, si ritrova in questo modo di proporre il rapporto fra situazione economico-sociale e azione politica un atteggiamento paragonabile a quello che lo aveva portato a scrivere: «La coscienza politica di classe può essere portata all'operaio *solo dall'esterno*, cioè dall'esterno della lotta economica, dall'esterno della sfera dei rapporti tra operai e padroni. Il campo, dal quale soltanto è possibile attingere questa conoscenza, è il campo dei rapporti tra *tutte* le classi e gli strati e lo Stato e il governo, il campo dei rapporti reciproci tra *tutte* le classi» [1902, trad. it. p. 97]. Si tratta sempre di quella «totalità della vita sociale», che discendeva appunto dall'approfondimento della categoria di «formazione economico-sociale», in cui il rapporto continuità/discontinuità illuminava le possibilità di intervento e di accelerazione nei processi storici.

D'altra parte, se si cerca di esaminare rapidamente le posizioni assunte da Trockij e da Lenin negli anni postrivoluzionari – non per sottolineare un'astratta coerenza ideale, ma proprio per meglio afferrare il nocciolo della questione – si vedrà riproporsi anche in altri campi, con scelte molto vicine a quelle già delineate, il rapporto fra dittatura di classe ed egemonia operaia. Nel vivo della polemica intorno alla «cultura proletaria», Trockij manifesta in alcune tesi [1923] la sua diffidenza per i processi non immediatamente politici che possano introdurre nella lotta elementi capaci di stornare l'attenzione dai problemi diretti del potere. Giudicando la dittatura del proletariato un periodo di transizione assai breve verso l'affermazione della società comunista, egli pensa che il proletariato non abbia tempo per esprimere una propria cultura di classe, in quanto assorbito – insieme con il partito che lo dirige e organizza – nell'azione rivoluzionaria. Perciò l'elaborazione di una nuova cultura esorbita dai suoi compiti: «La cultura proletaria non solo non c'è, ma neppure ci sarà; e non c'è veramente alcuna ragione di dolersene: il proletariato ha preso il potere proprio per farla finita con la cultura di classe e aprire la via a una cultura umana» [1923, trad. it. p. 166]. Nella visione utopistica di Trockij c'è un'evidente sottovalutazione delle necessità presenti, che lo porta a trascurare, in un generoso sforzo di anticipazione, le profonde esigenze sociali che l'innalzamento civile delle grandi masse contadine ponevano ai rivoluzionari russi.

Strada ha sottolineato [1967, pp. XXXI-XXXII] come l'esagerazione del «ritmo di sviluppo della società comunista» e della «rapidità di estinzione della dittatura proletaria» fosse stata colta acutamente da Bucharin. Se poi si esaminano le posizioni di Lenin su questi stessi problemi, si trovano confermate e svolte le idee che sono alla base dei complessi rapporti a suo giudizio necessari per

la formazione di una nuova civiltà. Proprio a questo riguardo vi è in lui una salutare diffidenza per la «boria comunista», che sull'onda dei successi conseguiti dopo l'ottobre 1917 confida di risolvere ogni cosa mediante il ricorso a direttive e disposizioni generali. È un atteggiamento che può spingere a pensare che la «cultura proletaria» possa essere creata dall'oggi al domani, grazie allo sforzo di pochi intellettuali, mentre masse sterminate non hanno ancora superato le condizioni di esistenza di un barbaro passato e vivono nell'ignoranza e nell'arretratezza. Per Lenin, nel momento della costruzione del socialismo, non si può distinguere fra «cultura» e «civiltà», ma l'opera di incivilimento deve costituire l'impegno essenziale dei nuovi dirigenti, se si vogliono davvero eliminare le gravissime tare lasciate dal regime rovesciato, che pure minacciano ancora la società sovietica, nei suoi gangli vitali, con la burocrazia e la corruzione. Vi è addirittura – sottolinea Strada [*ibid.*, p. XXXVI] – una valutazione mitizzante dell'efficienza capitalistica, specialmente americana, che chiarisce molto bene la complessità di queste osservazioni leniniane, tendenti a spingersi assai oltre i termini tradizionali, umanistici, della cultura, e a rifiutarne ogni visione élitaria emergente dalle stesse posizioni del Proletkult. Per questo l'azione dei bolscevichi doveva portare a una «fondazione civile della cultura», per collegare il partito alle masse attraverso un rapporto «tra avanguardia e vari dinamici gradi di retroguardia di uno stesso e medesimo insieme economico-politico». Anche in questo caso, dunque, Lenin sottolineava le relazioni necessarie fra soluzioni socialiste e fondamenti democratici: le premesse politiche per l'affermazione del socialismo devono essere integrate da un grande sforzo civilizzatore, che non può trascurare, in nessun aspetto della nuova realtà, «tutta la cultura che il capitalismo ha lasciato». Anzi, «per cominciare per noi sarebbe sufficiente la vera cultura borghese, per cominciare sarebbe già bene evitare i tipi di cultura preborghesi particolarmente odiosi, cioè la cultura burocratica e feudale» afferma Lenin. Del resto, già nel 1920, in un discorso ai giovani del Komsomol [1920*a*, trad. it. pp. 269 sgg.], Lenin li aveva ammoniti che «si può diventare comunisti soltanto se si arricchisce la propria memoria con la conoscenza di tutto il patrimonio culturale dell'umanità»; solo in un modo essi avrebbero assolto il compito dell'edificazione socialista: «Se vi impadronirete di tutto il sapere moderno...» E anche in quell'occasione aveva rivolto la sua polemica contro la «cultura proletaria» e i suoi «specialisti», affermando che «la cultura proletaria non è qualcosa che sbuchi fuori da chissà dove», perché «solo se conosciamo esattamente la cultura creata dall'umanità nel corso di tutto il suo sviluppo, solo se rielaboriamo questa cultura, possiamo costruire la cultura proletaria» [*ibid.*, pp. 272-273]. Il superamento di ogni visione relativistica dei grandi valori culturali, il riconoscimento dell'irrinunziabilità di alcuni principî essenziali trasmessi dal passato trovano in queste parole una testimonianza particolarmente pregnante: proprio in questa capacità di ripresa e rielaborazione di grandi tradizioni, dei frutti duraturi della storia umana, nel momento in cui sta svolgendosi una trasformazione senza precedenti, è possibile scorgere una componente di fondo del principio di egemonia.

5. *Dittatura e democrazia.*

Può forse apparire singolare che, nel dibattito apertosi all'indomani della rivoluzione d'ottobre sui principî che avevano ispirato l'azione dei bolscevichi in Russia e sulle istituzioni sorte dalla loro iniziativa, il teorico piú prestigioso della Seconda Internazionale, Karl Kautsky (ma non troppo diverse sarebbero le osservazioni anche nei confronti di altri esponenti socialdemocratici), non abbia superato, nella sua ampia e dura polemica, la rivendicazione dei valori democratici tradizionali. Anche il suo piú recente biografo, Salvadori, osserva che negli interventi sulla rivoluzione in Germania e poi negli scritti contro i bolscevichi, da *Democrazia o dittatura* (*Demokratie oder Diktatur*, 1918) alla *Dittatura del proletariato* (*Die Diktatur des Proletariat*, 1918), da *Terrorismo e comunismo* (*Terrorismus und Kommunismus*, 1919) a *Dalla democrazia alla schiavitú* (*Von der Demokratie zur Staatssklaverei*, 1921), egli «adattava alla specifica situazione creatasi in Germania [con la proclamazione della repubblica e l'ondata rivoluzionaria] quei punti analitici fissati in materia di istituzioni rappresentative fin dal 1893» [Salvadori 1976, p. 218; cfr. anche p. 235]. Se mai, «un problema di spostamento progressivo delle posizioni di Kautsky in senso moderato non solo esiste, ma è chiaramente individuabile» [*ibid.*, p. 234].

Oggi può accadere che le sue indicazioni appaiano per taluni aspetti quasi un monito profetico e attraggano per la preveggente messa in guardia contro i pericoli di degenerazioni autoritarie e burocratiche. Ma se scarsa fu allora l'incidenza delle sue critiche sul movimento operaio, ciò si deve anche all'inadeguatezza della sua elaborazione teorica di fronte alle tumultuose trasformazioni da cui era stato investito il vecchio mondo europeo. In quegli anni di profondi sommovimenti di massa, di aggregazioni di nuovi gruppi sociali, di grandi aspettative – e illusioni – per una palingenesi capace di abbattere il regime fondato sullo sfruttamento dell'uomo sull'uomo che, nella sua «fase suprema», aveva generato gli orrori della guerra mondiale, l'obiettivo di una «rivoluzione democratica» poteva avere un senso se si fosse riusciti a infondere all'aggettivo 'democratico' un contenuto profondamente innovatore. Non si può infatti dimenticare che anche nell'Europa occidentale gli istituti rappresentativi tradizionali conobbero in quegli anni una difficile crisi, non solo per la prassi di poteri autoritari e repressivi, instaurati al fine di fronteggiare la tensioni provocate dalla guerra, ma anche per l'offuscarsi del significato universale della democrazia nella coscienza di masse travolte da avvenimenti drammatici, e nelle stesse élite liberali, troppo spesso piú timorose delle rivendicazioni avanzate dalle classi popolari che pensose del valore civile di quelle regole di libertà, grazie alle quali le lotte del secolo XIX avevano assunto un impetuoso carattere progressivo. Un grande intellettuale tedesco, che deliberatamente rifiutava, in quegli anni del primo conflitto mondiale, di sollevarsi al di sopra della *melée*, si richiamava alla drastica condanna di Wieland della rivoluzione francese, dalla quale sarebbe derivato un «concetto falso, confuso e ingannatore di libertà e di uguaglianza» [Mann 1918, trad. it. p. 518]. I germi della crisi

che avrebbe travolto la repubblica di Weimar erano senza dubbio presenti nella sua proclamazione della superiorità spirituale della Germania, ma nell'avversione per lo «Stato meccanico-democratico dell'Occidente» vi è anche l'intuizione della fondamentale insufficienza degli istituti politici demagogicamente ipostatizzati a modello universale.

In tale situazione, l'indicazione da parte di Kautsky di vecchi obiettivi socialdemocratici non poteva apparire che come una rinunzia. Prospettando alla Germania, dopo il crollo del Reich guglielmino, l'obiettivo della repubblica democratica parlamentare, «irrinunciabile fondamento politico del nuovo ordine collettivo» [1919, pp. 3-4], Kautsky riprendeva la formulazione del 1893 per cui «un vero regime parlamentare può essere uno strumento della dittatura del proletariato, altrettanto quanto lo è della dittatura della borghesia», ma non indicava i passaggi che avrebbero dovuto condurre a tale meta, né i contenuti innovatori che avrebbero dovuto sostanziare le nuove istituzioni. In qual modo – per dirla con un giovane liberale, aspramente critico verso le formulazioni politiche tradizionali – la democrazia non sarebbe stata soltanto «un concetto statico di armonia sociale, concepito secondo analogie biologiche, col pregiudizio dell'evoluzione graduale da accettarsi pacificamente»? [Gobetti 1924, p. 676]. Vi era senza dubbio in Kautsky scarsa sensibilità verso certe manifestazioni meramente formali della democrazia, che ne ostacolavano l'accoglimento da parte del movimento operaio: «Prevalentemente occupato nella lotta ideologica contro gli spartachisti», non si rese conto del processo involutivo in atto in Germania, anche per precisa responsabilità della socialdemocrazia tedesca, che aveva dimesso ogni «reale intenzione di portare avanti un processo di socializzazione e di potere proletario nella società civile e nella sfera produttiva» [Salvadori 1976, p. 224].

Ancora di recente, Hobsbawm rilevava la scarsa attenzione prestata dal movimento socialista a una strategia della trasformazione politica dal capitalismo al socialismo, tanto piú grave in quanto, se «il 1914 era stato semplicemente un fallimento della socialdemocrazia all'opposizione,... nel 1918-19 tali partiti si trovarono in realtà al potere in Germania e in Austria, e fallirono persino in modo piú impressionante» [1977, p. 17]. In effetti, una particolare debolezza teorica e politica sembra marcare tutto il marxismo della Seconda Internazionale: il problema del potere, anche nei momenti di maggiore impegno teorico, era stato visto piuttosto come il corollario di una lotta rivoluzionaria, che non come un suo punto d'approdo o comunque un momento di passaggio obbligato ed essenziale. Non è probabilmente senza rapporto con questo fatto che la Seconda Internazionale, sorta un ventennio dopo l'«assalto al cielo» dei comunardi ed entrata in crisi ben prima della rivoluzione d'ottobre, abbia sí vissuto gli anni dei profondi rivolgimenti che caratterizzarono l'affermarsi dell'imperialismo su scala mondiale, e abbia sostenuto l'aspra e contrastata lotta per la formazione di partiti, movimenti e sindacati operai, ma abbia avuto ben povera esperienza diretta di rivoluzioni. In pratica, alla sua riflessione immediata si offrí soltanto quella russa del 1905, in cui peraltro i maggiori accadimenti, sviluppatisi in generale spontaneamente, non erano stati promossi da forze che avessero maturato la loro coscienza di classe affrontando i problemi della direzione e dell'organizzazione politica. Proprio questa carenza di teoria politica si rivela in tutta la sua gravità in un momento di crisi generale come quello che si apre all'indomani della rivoluzione d'ottobre e della «grande guerra»: la debolezza della concezione socialdemocratica dello Stato sembra tradursi – negli scritti di Kautsky – in un totale svuotamento del concetto di dittatura del proletariato, divenuto ormai una formula rituale, senza peraltro che le nuove esperienze lo portino ad arricchire l'idea di democrazia.

Nella polemica con Bernstein, Kautsky aveva affermato che la democrazia, se è «la forma del dominio della maggioranza», non per questo «significa il dominio di quelle classi che formano la maggioranza»: essa può essere anche lo strumento politico delle forze che in realtà la «mantengono in uno stato di dipendenza economica o intellettuale»; perciò aveva negato che «le forze democratiche siano già sufficienti a rendere superfluo il dominio di classe del proletariato per la sua emancipazione» [1899*b*, pp. 169-72]. Ma nei suoi scritti piú impegnati e programmatici non si trova uno svolgimento adeguato di tali considerazioni [cfr. ad esempio 1892], e tanto meno in quelli redatti nel primo dopoguerra, dove la stessa vicenda dei consigli non viene presa in considerazione in tal senso, se anche nello scritto dedicato a tale problema, *Congresso nazionale e congresso dei consigli* (*Nationalversammlung und Räterversammlung*, 1918), non si vede come questa creazione spontanea del proletariato rivoluzionario superi, a suo parere, la funzione tradizionale dei sindacati per inserirsi dialetticamente in un nuovo contesto politico. L'affermazione del carattere irrinunziabile dei principî democratici appare quindi una ricezione passiva dell'idea di democrazia, e viene fatto di chiedersi se Kautsky abbia mai pensato che, nelle nuove condizioni della società postbellica, era forse il caso di rovesciare i termini dell'assioma di *Democrazia o dittatura*: «Il socialismo senza democrazia è impensabile».

Dall'interno, piuttosto, del movimento comunista internazionale giungevano voci critiche capaci di aprire nuove prospettive alla teoria politica marxista, indicando il nesso dialettico fra le esigenze della dittatura di classe e i principî democratici. Probabilmente, lo scritto sulla rivoluzione russa di Rosa Luxemburg – redatto in carcere e rimasto incompiuto a causa del suo assassinio – non poté avere l'efficacia che meritava anche per l'uso strumentale in senso antibolscevico che ebbe la sua pubblicazione nel 1922. Come immediatamente rilevò Lukács [1922], il problema affrontato dalla Luxemburg andava ben oltre la questione dell'assemblea costituente russa, sciolta a forza dai bolscevichi. Certo, vi sono nelle pagine della Luxemburg considerazioni di valore generale, come quella del rapporto – soprattutto nei momenti rivoluzionari – fra istituzioni rappresentative e masse popolari, giudicate capaci di condizionare e controllare le assemblee elettive in modo che queste ne assecondino gli slanci innovatori. Anche le possibilità di un'indiscriminata esaltazione dello spontaneismo sono superate nella visione del nesso organico esistente fra strutture politiche e movimento popolare: «Quanto piú democratiche sono le istituzioni, quanto piú vitali e potenti si presentano le pulsazioni della vita politica delle masse, tanto piú diretta e precisa ne risulta l'efficacia» [Luxemburg 1918, trad.

it. p. 594]. Ma soprattutto la critica al funzionamento dei soviet e al loro modo di elezione rivendicava la grande carica liberatoria della rivoluzione, e Lukács, pur avanzando riserve critiche, poteva sottolineare la rigorosa coerenza di questa riflessione.

Muovendo dal presupposto che «ogni diritto di voto, come in generale ogni diritto politico, non è da valutare sulla base di un qualche astratto schema di "giustizia" e di simile fraseologia democratica borghese, ma da commisurare ai rapporti sociali ed economici sui quali è tagliata» [*ibid.*, p. 595], la Luxemburg aveva criticato «il suffragio elettorale elaborato dal governo sovietico... per il periodo di transizione dalla forma di società capitalistico-borghese a quella socialista, per il periodo della dittatura proletaria». Lenin e Trockij avevano concesso diritto di voto solo a coloro che vivevano del proprio lavoro, secondo la loro interpretazione della dittatura del proletariato, senza tener conto che tale limitazione «ha senso solo in una società che, anche economicamente, sia in condizione di rendere possibile a tutti coloro che vogliono lavorare una vita decente e civile». Tale non era la situazione russa, e venivano cosí spogliate di «ogni diritto larghe e crescenti frazioni della piccola borghesia e del proletariato», ostacolando «la piú intensiva istruzione politica delle masse e l'accumulazione di esperienze». Se il partito comunista deteneva infatti il potere, frenava tuttavia la crescita del consenso e la partecipazione delle masse, perché – ammoniva la Luxemburg, con un aforisma diventato famoso – «la libertà è sempre unicamente la libertà di chi la pensa diversamente» [*ibid.*, p. 599].

Ma «*la funzione sociale dello stato proletario*, e quindi la sua posizione nel sistema totale della società proletaria» non è necessariamente «*la stessa di quella dello stato borghese nella società borghese*», obiettava Lukács [1922, trad. it. p. 346]. Per il filosofo ungherese l'organizzazione socialista è «un'organizzazione cosciente dell'economia», e quindi «il socialismo non potrà mai realizzarsi "da sé", sotto la spinta delle leggi naturali dello sviluppo economico» [*ibid.*, p. 348]. È vero che «le leggi naturali del capitalismo conducono senza dubbio e forzatamente alla sua ultima crisi, ma al termine del suo cammino si troverebbe in realtà l'annientamento di ogni civiltà, un nuovo stato di barbarie» [*ibid.*]. Proprio in questo Lukács scorge «la differenza piú profonda fra le rivoluzioni borghesi e quelle proletarie». A differenza del capitalismo, che si è sviluppato come modo di economia già all'interno del feudalesimo, agendo distruttivamente su di esso, talché è possibile ipotizzare uno sviluppo «senza rivoluzione borghese, senza una trasformazione politica da parte della borghesia rivoluzionaria», in cui «gli elementi della sovrastruttura assolutistico-feudale», non eliminati dalla «rivoluzione dall'alto», finiscono col crollare «spontaneamente nell'epoca in cui il capitalismo è già completamente sviluppato» (e l'evoluzione della Germania sarebbe per lui indicativa di questo schema), il processo che porta al socialismo deve avvenire attraverso scelte consapevoli, operate mediante una rivoluzione violenta. Infatti, all'interno del capitalismo, in direzione del socialismo, si possono sviluppare a giudizio di Lukács soltanto «le premesse economiche oggettive della sua possibilità» e può formarsi il proletariato come classe, ma non può verificarsi ciò che era accaduto nell'ordinamento sociale dell'età feudale, quando era stato sufficiente sbarazzare la via dalle barriere di «natura giuridica» per consentire l'affermazione del capitalismo. «La concentrazione del capitale in cartelli, trusts, ecc. forma indubbiamente un presupposto indispensabile per la produzione socialista», ma conserverà sempre «un carattere qualitativamente diverso da un'organizzazione socialista»; e la stessa differenza qualitativa si riscontra nello Stato, «nel modo qualitativamente diverso in cui la politica si riferisce all'economia».

Quantunque tendenti ad accentuare lo straordinario salto di qualità che il socialismo fa compiere alla civiltà umana, le considerazioni di Lukács rivelano un'oggettiva sottovalutazione della nuova formazione economico-sociale e delle sue potenzialità storiche, che è manifesta anche nel vigoroso rilievo dato al principio della dittatura del proletariato, propugnata nel senso piú rigido del termine, proprio perché una direzione lucida e ferrea è necessaria a guidare la transizione dal capitalismo al socialismo. Del resto, già riconducendo i contrasti fra Lenin e Rosa Luxemburg essenzialmente al problema del partito [*ibid.*, pp. 350 sgg.], Lukács rivela la sua carenza di analisi delle possibilità della società civile rispetto alla società politica. Se questo può ricondurre alle questioni attinenti l'arretratezza russa attraverso indicazioni che superano il determinismo e l'economicismo di tante polemiche del tempo, non si può trascurare che in altri termini cominciava a porsi una questione relativa al processo rivoluzionario nelle società capitalisticamente piú avanzate e complesse: lo sviluppo del proletariato fino a divenire classe egemone non piú nel corso della lotta per instaurare il nuovo ordinamento socialista, ma proprio come prerequisito essenziale di quel processo.

6. *«Socialismo dispotico» e «democrazia industriale».*

Carr ha finemente analizzato [1950, trad. it. pp. 932-33] la contraddizione di fondo del II Congresso dell'Internazionale comunista, tenutosi nel luglio 1920: in quel «momento culminante della storia del Comintern come forza internazionale», quando «la rivoluzione russa sembrava con maggiore certezza sul punto di trasformarsi in rivoluzione europea» e i Russi per primi erano convinti «che la loro salvezza dipendesse da ciò», l'arresto della rivoluzione mondiale «ebbe l'inaspettata conseguenza di confermare e codificare il predominio russo» e di porre in termini sempre piú esclusivi il modello bolscevico agli altri partiti comunisti: «I Russi, ed essi soli, avevano dimostrato di sapere come fare una rivoluzione con successo, e come era stata ottenuta la vittoria nell'ottobre 1917, nello stesso modo si sarebbe vinto altrove». Il resto erano sofismi opportunistici. Nonostante taluni riconoscimenti di Lenin, cui si è accennato, da allora vennero generalmente accantonate le analisi tendenti a indicare le differenze esistenti fra le masse arretrate della Russia zarista e i nuclei di proletariato operaio dell'Occidente, la cui coscienza politica era maturata nell'ambito della tradizione democratica. Fu questo, anzi, uno dei punti cruciali su cui si sarebbe consumata la frattura fra comunisti e socialisti a partire

appunto da quel congresso, «cosicché molti giunsero ad attribuire a qualche malizioso ed elaborato piano ciò che era l'inevitabile risultato delle condizioni in cui il congresso ebbe a operare».

D'altra parte, se si rilegge a questo proposito una delle prese di posizione socialiste piú responsabili e meditate di quegli anni, lo scritto di Otto Bauer [1920] su bolscevismo e socialdemocrazia, accanto al riconoscimento sincero del valore universale della rivoluzione d'ottobre, affermato anche in polemica con i denigratori socialdemocratici di quell'avvenimento, si trovano espresse riserve nei confronti di ogni assunzione a modello di situazioni cosí profondamente diverse da quelle dell'Europa occidentale. «In Russia la dittatura del proletariato è il dominio di una minoranza», scrive Bauer [1920, trad. it. p. 181], dovuta a condizioni che a suo parere ricordano quelle della Francia del 1793, e vi si è pertanto realizzata una forma di «socialismo dispotico»; invece «nell'Occidente industriale il dominio del proletariato sarà il dominio della massa, della stragrande maggioranza del popolo», e, per il livello culturale e politico raggiuntovi, «il dominio del proletariato troverà la sua realizzazione nell'autogestione democratica di tutti i settori della produzione e della distribuzione dei beni».

Nell'Europa occidentale esistono condizioni peculiari che non consentono la brusca interruzione del processo sociale di produzione e di circolazione: la rivoluzione proletaria dovrà assicurarne la continuità, procedendo per gradi e «nazionalizzando dapprima solo quei settori della produzione e del commercio» che non rischiano di restare bloccati per la «transizione dall'organizzazione capitalistica a quella socialista» [*ibid.*, p. 193]. Proprio queste preoccupazioni «produttivistiche» spingono Bauer a raccomandare di assicurare al proletario rivoluzionario la collaborazione di vasti strati e ceti sociali, indispensabile per l'affermazione di una rivoluzione socialista in paesi avanzati (piccoli imprenditori, intellettuali, contadini), e sono alla base della proposta politica che indica nella democrazia «la forma di governo appropriata» alla «composizione di classe della società dell'Europa occidentale e centrale». Per questo gli appare necessaria una «collaborazione, per lo meno sotto forma di opposizione», quale si esprime in un regime democratico, di «quelle classi del popolo operoso avverse al proletariato, che esercitano importanti funzioni nell'ambito dell'economia nazionale». Anzi, aggiunge, «il proletariato industriale non può costruire la società socialista finché non ha conquistato alla sua causa larghi strati dell'intelligentsjia e del proletariato agricolo. Proprio l'esperienza russa ha mostrato la necessità della collaborazione degli "uomini del mestiere", dei "tecnici e degli specialisti"... Se i lavoratori intellettuali e agricoli si uniscono al proletariato industriale, allora il proletariato fornito di coscienza di classe è, in ogni Stato industriale, la maggioranza del popolo; allora esso può prendere ed esercitare il potere con i mezzi della democrazia» [*ibid.*, p. 197].

Sono queste, senza dubbio, le indicazioni piú stimolanti di Bauer: la sua idea di una «democrazia industriale», possibile e necessaria nei paesi avanzati d'Europa, contrapposta al «dominio dittatoriale violento» [*ibid.*, p. 209], realizzatosi in Russia appare fondata su una centralità della classe operaia che,

coagulando attorno a sé vasti strati sociali, esercita nel corso di un processo di transizione rivoluzionaria una funzione direttiva – politica, economica, culturale – che si potrebbe essere portati a definire egemonica. Certo, l'innegabile schematismo del confronto fra le rivoluzioni del 1793 e 1848 con gli eventi a lui coevi (rispettivamente russi e occidentali) tiene luogo di un ulteriore sforzo di approfondimento della situazione, tanto da emarginare finalmente l'analisi del movimento reale e delle forze operanti nell'una e nell'altra parte del continente europeo, di fatto integrantisi e interagenti, indipendentemente dalle eredità del passato. Anche per questo le sue considerazioni sulle possibilità della democrazia e soprattutto la sua idealizzazione del «gildismo» inglese [*ibid.*, pp. 202 sgg.] hanno un'astrattezza che in qualche passo le fa apparire come una fuga in avanti rispetto a un esame dello sviluppo sociale, che per quel che riguarda soprattutto le sue fasi storiche resta inviluppato nel mito dei parallelismi rivoluzionari. Si può quindi capire il duro accenno polemico contro «il traduttore in linguaggio "europeo continentale" dell'ideologia fabiana» da parte di Gramsci [1921, ed. 1974 p. 239], nonostante la potenziale consonanza fra le sue riflessioni e il rapporto che Bauer istituiva fra sviluppo industriale, maturità politica e funzione egemonica del proletariato. Ma non è una ricerca delle fonti quella che qui interessa: i fermenti ideali possono svilupparsi in assoluta autonomia, e non è neppure il caso di ipotizzare una rilettura gramsciana di queste pagine di Bauer a Vienna fra il 1923 e il 1924. Quello che va sottolineato è il coagularsi di una tematica in conseguenza di dibattiti e di sviluppi politici che dovevano fare i conti con l'arresto dell'ondata rivoluzionaria in Occidente e con le prospettive di una lunga guerra di posizione.

7. *La conquista dell'egemonia, premessa della rivoluzione.*

Nel processo di decomposizione e degradazione di tutte le forze associative che caratterizza, per Gramsci, la vita italiana dell'immediato dopoguerra, investendo lo stesso partito socialista, le esigenze primarie della rivoluzione impongono di individuare e organizzare anzitutto le forze capaci di innestare nella società elementi di aggregazione. Solo cosí si sarebbe giunti ad «arrestare il processo di dissolvimento del mondo civile e gettare le basi di un ordine nuovo nel quale sia possibile una ripresa delle attività utili e uno slancio vitale energico e rapido verso forme piú alte di produzione e di convivenza» [Gramsci 1919*b*, ed. 1975 p. 27]. Di qui il vigore e la concretezza della sua polemica politica che, in termini rimasti fino allora estranei alla pubblicistica del socialismo italiano, rompe con la vacua attesa di una palingenesi attuata in virtú delle cose stesse e riesce progressivamente ad aderire alla realtà di un paese in trasformazione: nelle sue pagine la classe operaia non è piú un mito o un mero simbolo evocato in nome dell'avvenire; la fabbrica, fulcro della nuova economia capitalistica, è presente corposamente in analisi precise, condotte nel centro stesso dell'industria italiana, con la consapevolezza che «il processo rivoluzionario si attua nel campo della produzione» [1920*c*, ed. 1975 p. 124].

Vi è tuttavia ancora un elemento di astrattezza, inizialmente, nella sua visione politica, fondata sul postulato di una crisi generale del capitalismo, giunto – secondo la sinistra marxista – allo «stadio supremo»: la rivoluzione è quindi giudicata da Gramsci necessaria e possibile «piú per ragioni internazionali che per ragioni inerenti al processo di sviluppo dell'apparato... nazionale» [1919*e*, ed. 1975 p. 308]. Nel chiuso delle singole situazioni nazionali, «le condizioni obiettive della rivoluzione» possono anche risultare immature, ma il capitalismo va considerato come un sistema mondiale, da attaccarsi in quanto tale, dovunque se ne presenti l'occasione. Si tratta senza dubbio di un punto critico nell'analisi e nella prassi rivoluzionaria di quegli anni: da qui derivarono generose illusioni, slanci eroici e sforzi innovatori, ma anche gravi errori di valutazione duramente scontati. In realtà la rottura dei vecchi schemi deterministici, il superamento di posizioni radicate nel movimento operaio – difficile da attuarsi se, per tanti aspetti, appare implicita la teoria del «crollo generale» del capitalismo nelle stesse attese di una rivoluzione mondiale, condivise da tutto lo stato maggiore terzinternazionalista – si verificarono attraverso scelte ardue e drammatiche alle quali non mancarono le imputazioni di volontarismo e di giacobinismo. E non è tanto da sottolineare il paradosso per cui questa critica veniva mossa anche da chi aveva autorevolmente teorizzato solo pochi anni prima il valore insostituibile della volontà umana, giudicata «forza motrice di ogni processo economico» [Kautsky 1909, trad. it. p. 48]. La tragedia stava nelle cose, e la divaricazione fra le ali di quello che pur fra gravi contrasti era stato fino al 1914 un unico movimento socialista d'ispirazione marxista si andò sviluppando lungo vie talmente divaricate che mentre uomini e gruppi aspramente critici nei confronti delle formazioni confluite nella nuova Internazionale giunsero a ritrovarsi talvolta a fianco di forze apertamente controrivoluzionarie, dall'altra parte l'attacco alla socialdemocrazia si sviluppò in forme di tale asprezza da portare a quella definizione di «socialfascismo» che avrebbe vanificato gli sforzi di lotta unitaria contro fascismo e nazismo. Quanta parte anche Gramsci abbia avuto in quelle polemiche e in questa impostazione dei problemi non è da appurare in questa sede. Quel che importa vedere è come, da tali premesse, la sua riflessione abbia invece maturato una valutazione del problema rivoluzionario, attenta alle peculiarità e alle caratteristiche nazionali, contribuendo alla revisione di atteggiamenti schematici e settari e precisando il ruolo egemonico della classe operaia.

In effetti, nello svolgimento della riflessione gramsciana, un elemento tipicizzante è la specificità delle analisi e dei riferimenti. Come nei piani di studio del carcere e nelle note che su quella traccia egli andò piú tardi stendendo, cosí negli scritti precedenti l'arresto va sottolineato il puntuale riferimento ai problemi, da cui sono eventualmente dedotte considerazioni di carattere generale. E uno dei nodi cui presta maggiore attenzione è l'insieme di questioni attinenti lo Stato italiano e la società che ne è alla base. Proprio interrogandosi sulla formazione dello Stato unitario, sulle forze economiche e politiche che lo hanno creato e ne hanno accompagnato lo sviluppo e la sua collocazione nel mondo capitalistico [1920*a*, ed. 1975 p. 72], Gramsci sa mettere in luce debolezze e lacune dell'analisi marxista e della politica socialista. Ma per quel che riguarda direttamente il nostro argomento, già questa individuazione di temi fondamentali di ricerca anticipa con straordinaria pregnanza alcuni problemi affrontati poi nei *Quaderni*. Cosí, quando si legge che nella storia «la quantità [struttura economica] diventa qualità, poiché diventa strumento d'azione in mano agli uomini», e «non la struttura economica determina direttamente l'azione politica, ma l'interpretazione che si dà di essa» [1918, ed. 1975 p. 281], si vede già posto il rapporto fra struttura e sovrastrutture che nei *Quaderni* sarà alla base di un'analisi essenziale per la polemica contro l'economismo, che «può e deve essere condotta sviluppando il concetto di egemonia».

Vi può essere forse uno sforzo di anticipazione da interpretarsi come un fenomeno di ottimismo della volontà nel considerare la «democrazia operaia» come un segno che «lo Stato socialista esiste già potenzialmente negli istituti di vita sociale caratteristici della classe lavoratrice sfruttata» [Gramsci e Togliatti 1919, ed. 1975 p. 10]; ma senza dubbio il problema di «collegare tra di loro questi istituti, coordinarli e subordinarli in una gerarchia di competenze e di poteri, accentrarli fortemente, pur rispettando la necessaria autonomia e articolazioni», non può non riportare ai temi centrali della conquista dell'egemonia da parte della nuova classe rivoluzionaria. Del resto, in rapporto con questi, in una visione che si collega evidentemente con l'impostazione leniniana già ricordata, il problema della rivoluzione italiana è messo in rapporto con l'alleanza con i contadini, poiché «con le sole forze degli operai d'officina la rivoluzione non potrà affermarsi stabilmente e diffusamente», ed è necessario «saldare la città alla campagna» [Gramsci 1919*a*, ed. 1975 p. 26]. Cosí il superamento di una frattura tipica di tutto un sistema produttivo è prospettato non come una conseguenza del suo rovesciamento, ma come un prerequisito necessario ai fini della lotta intrapresa avendo di mira quell'obiettivo.

Il concetto stesso di «produttori» – già importante, come si è visto, per Marx, ma in Gramsci di probabile derivazione soreliana – è centrale nell'individuazione degli elementi della nuova società, in contrapposizione con gli istituti di classe legati, come i sindacati, al sistema capitalistico [Badaloni 1975, pp. 102 sgg.]. «La dittatura proletaria può incarnarsi in un tipo di organizzazione che sia specifico della attività propria dei produttori, e non dei salariati, schiavi del capitale», scrive Gramsci [1919*c*, ed. 1975 pp. 36 sgg.]. E il consiglio di fabbrica gli appare quindi «la cellula prima di questa organizzazione», in quanto «crea la psicologia del produttore, del creatore di storia». Solo per la presenza di questo nuovo personaggio – il produttore – può organizzarsi la stessa dittatura del proletariato, che sarà in grado di «rompere i diritti e i rapporti antichi inerenti al principio della proprietà privata», a condizione che accompagni la sua «azione distruttiva e di controllo» con «un'opera positiva di creazione e di produzione: se quest'opera non riesce, è vana la forza politica, la dittatura non può reggersi» [1919*d*, ed. 1975 p. 42]. E di lí a poco affermerà; «La rivoluzione comunista attua l'autonomia del produttore e nel campo economico e nel campo politico. L'azione politica della classe operaia (rivolta a instaurare la dittatura, a creare lo Stato operaio) acquista valore storico reale solo quando è

funzione dello sviluppo di condizioni economiche nuove, ricche di possibilità, avide di espandersi e di consolidarsi definitivamente» [1920*b*, ed. 1975 p. 79].

Si è ancora una volta molto vicini alle considerazioni di Lenin sulla «costruzione materiale della nuova società», una volta conquistato il potere, ma già in una prospettiva volta ad anticipare talune condizioni al momento della preparazione rivoluzionaria. Non basta infatti rovesciare lo Stato borghese e distruggerne gli istituti e la macchina amministrativa: «La rivoluzione è proletaria e comunista solo in quanto essa è liberazione di forze produttive proletarie e comuniste che erano venute elaborandosi nel seno stesso della società dominata dalla classe capitalista». Essa deve avviare un nuovo ordine nei rapporti di produzione e distribuzione, e questo nuovo ordine – che giustifica storicamente la conquista del potere e al tempo stesso ne è la condizione – deve portare al superamento della divisione in classi della società e al «processo di esaurimento del potere di Stato, con un dissolversi sistematico dell'organizzazione politica di difesa della classe proletaria, che si dissolve come classe per diventare l'umanità» [1920*d*, ed. 1975 p. 136].

Se questa caratterizzazione della dittatura del proletariato si può ricollegare per consonanza concettuale alla frase di Marx già ricordata – «tutti diventano operai, e il lavoro produttivo cessa di essere un attributo di classe» – essa si pone in una linea ideale con quell'indicazione piú tarda di Gramsci stesso, in cui il concetto di dittatura quasi sembra identificarsi con quello di egemonia. «La dittatura del proletariato è espansiva, non repressiva. Un continuo movimento si verifica dal basso in alto, un continuo ricambio attraverso tutte le capillarità sociali, una continua circolazione di uomini» [1924, ed. 1978 p. 15]. La frase – va sottolineato – vuole stabilire una netta contrapposizione fra le istituzioni e le forme di dominio del proletariato e quelle del fascismo, per l'evidente preoccupazione di precisare il concetto di dittatura su cui l'ascesa al potere di Mussolini aveva gettato un'ombra equivoca. La sua elaborazione, svolgendo questi principî, giungerà piú tardi a indicare, come fase preliminare alla conquista del potere, il problema dell'egemonia; in questo senso, la «sopreminenza di morale efficacia» (per dirla con la formula usata da Gioberti introducendo nel linguaggio politico italiano il concetto di egemonia, grazie a un atteggiamento definito da Gramsci «giacobino», per la funzione assegnata al Piemonte nella rivoluzione italiana e per il concetto stesso di egemonia politica, vista nell'alleanza «tra borghesi-intellettuali e il popolo» [Gramsci 1929-35, pp. 1914-15]) può apparire già anticipata in alcune pagine degli scritti stesi prima dell'arresto: in particolare in quel passo della *Quistione meridionale* in cui, ricordando l'esperienza dei consigli, affermerà che «i comunisti torinesi si erano posti concretamente la questione dell'egemonia del proletariato, cioè della base sociale della dittatura proletaria e dello Stato operaio» [1926, ed. 1978 pp. 139-40].

Certo, il riferimento è qui a un periodo in cui la rivoluzione appariva ancora montante e le prospettive tattiche e strategiche venivano elaborate con una lucida tensione in cui – si sarebbe indotti a pensare – il mondo del dover essere appare complementare alla sfera dei problemi degli uomini organizzati in società. Come in ogni pensiero profondamente innovatore, etica e politica

si saldano in una concezione superiore, che vede i due momenti incalzarsi dialetticamente, perché la trasformazione rivoluzionaria della società risponde a un'esigenza morale, a una rivolta contro la disgregazione del vecchio ordine. Vi sarà poi la fase del riflusso e della difensiva, che coincide inizialmente con un periodo (1921-23) in cui la posizione di Gramsci è secondaria e quasi appartata, soprattutto a causa di un atteggiamento – da lui stesso in seguito criticato – che lo porta a sottovalutare l'organizzazione del partito. Molti temi di quei primi anni di slancio, di apertura ideale saranno allora tralasciati o trattati come in sordina, finché la consapevolezza della necessità di formare un nuovo gruppo dirigente comunista, ponendosene a capo, farà riaffiorare impetuosamente quei problemi. E saranno allora le riflessioni complesse e mature sulla questione meridionale o sulla situazione italiana, quale è delineata nelle *Tesi di Lione*. Ma i loro presupposti sono già anticipati, almeno implicitamente e per indicazioni di temi generali, nella corrispondenza avviata da Vienna sin dalla fine del 1923 con Togliatti, con Scoccimarro e altri. Proprio in queste lettere, riprendendo gli accenni di Lenin alle maggiori difficoltà di una rivoluzione in Occidente che non «nel paese di Nicola e di Rasputin», si legge: «La determinazione, che in Russia era diretta e lanciava le masse nelle strade all'assalto rivoluzionario, nell'Europa centrale ed occidentale si complica per tutte quelle superstrutture politiche, create dal piú grande sviluppo del capitalismo, rende piú lenta e piú prudente l'azione della massa, e domanda quindi al partito rivoluzionario tutta una strategia e una tattica ben piú complessa e di lunga lena di quelle che furono necessarie ai bolscevichi nel periodo tra il marzo ed il novembre 1917» [Togliatti 1962, p. 197]. Vi è già in luce l'ipotesi che verrà sviluppata nelle considerazioni sulla «guerra manovrata» e sulla «guerra di posizione». Questi punti essenziali del suo pensiero, presenti negli scritti che ispirarono la costruzione del partito comunista, e quindi conosciuti e assimilati assai prima che l'eccezionale meditazione del carcere venisse a incidere potentemente sulla coscienza politica e sulla cultura italiana, permettono di cogliere non solo il senso di continuità che – nonostante le «svolte», le crisi interne, l'inevitabile processo di «stalinizzazione» – si avverte nella vita e nelle posizioni assunte successivamente dai dirigenti comunisti italiani, ma anche le possibilità di affermazione e sviluppo che appunto questa peculiare elaborazione politica poté avere nella situazione italiana quando ancora una cappa repressiva e sclerotizzante gravava sulla prassi e sulla teoria dei partiti comunisti negli stessi paesi avanzati d'Europa. Le resistenze agli schematismi piú settari del Comintern, il contributo determinante per la delineazione della nuova strategia unitaria decisa dal VII Plenum dell'Internazionale comunista, e poi l'elaborazione del «partito nuovo» già durante la lotta di liberazione nazionale e piú ancora all'indomani della vittoria sul fascismo e sul nazismo, sono tutte tappe che vanno considerate avendo presente, come momento originale, l'apporto ideale gramsciano. Se una lezione di metodo storico può valere come canone d'interpretazione politica, si dovrebbe ripetere con Droysen che «ciò che tien dietro ai grandi avvenimenti è come un'analisi e approfondimento dei momenti che in quelli erano inclusi e agivano», e potremo ricercarne

negli inizi «i germi e gli impulsi», perché «gli effetti e gli sviluppi che ne risultarono sono per noi materiale storico per riconoscerli e determinarli» [Droysen 1857-82, trad. it. p. 94]. Certo, non va trascurato l'apporto personale di Togliatti per quel che concerne in particolare il rapporto fra democrazia e socialismo in seguito all'esperienza dei fronti popolari e della Resistenza. Ma sarebbe anche carente un'analisi che trascurasse l'incidenza del problema dell'egemonia – quale era stato elaborato da Gramsci prima del suo arresto – già sulla prima proposta di «partito nuovo» formulata da Togliatti [1944] in considerazione di «quel pauroso fallimento di una civiltà che è l'attuale guerra mondiale». In considerazione di ciò venivano addossati «alla classe operaia e alle altre classi di lavoratori... compiti di natura costruttiva, che esse non si sono posti nel passato, e che esse sole sono in grado di adempiere». Un'indicazione essenziale, se si considera che dalla partecipazione di altri ceti sociali, legati ma non subalterni alla classe operaia, nella costruzione del socialismo, in una situazione di rapporti produttivi particolarmente complessi, può scaturire la modificazione delle forme stesse della dittatura del proletariato quando, in una società avanzata, la prospettiva dell'egemonia di classe sia funzionale al conseguimento del consenso come espressione superiore di forza da cui è condizionato il successo di una «rivoluzione di maggioranza».

Il problema dell'egemonia non si pone peraltro – già nella *Quistione meridionale* – in alternativa o in sostituzione a quello di dittatura di classe: è un tema centrale della riflessione di Gramsci, la cui complessità è indicata fin da una delle prime note dei *Quaderni del carcere*. Se il pensiero politico marxista aveva visto nella dittatura l'essenza classista di ogni Stato, e quindi nella dittatura del proletariato l'organizzazione di potere della nuova classe dominante, il concetto di egemonia comporta, fin dalle prime considerazioni del carcere, un rapporto dialettico fra le classi nel periodo di transizione, che supera l'aspetto meramente politico del potere per realizzarsi in quel processo di lunga durata che è la formazione di un nuovo blocco storico.

Nel primo dei suoi *Quaderni* Gramsci osserva: «Una classe è dominante in due modi, è cioè "dirigente" e "dominante". È dirigente delle classi alleate, è dominante delle classi avversarie. Perciò una classe già prima di andare al potere può essere "dirigente" (e deve esserlo): quando è al potere diventa dominante ma continua ad essere anche "dirigente"... La direzione politica diventa un aspetto del dominio, in quanto l'assorbimento delle élites delle classi nemiche porta alla decapitazione di queste e alla loro impotenza. Ci può e ci deve essere una "egemonia politica" anche prima della andata al Governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esso dà per esercitare la direzione o egemonia politica» [1929-35, p. 41]. Non è certo da trascurarsi il fatto che questo passo è parte essenziale della riflessione sul formarsi del nuovo Stato unitario in Italia, ossia dell'esame di un processo che, se aveva portato al prevalere di una nuova formazione economico-sociale, aveva investito con un movimento solo per certi aspetti rivoluzionario stratificazioni sociali capaci di trasformarsi e riassestarsi in nuovi equilibri senza scosse traumatiche. È dunque un meccanismo che può offrire alcune utili indicazioni per la «guerra di posizione», ossia per la strategia rivoluzionaria giudicata da Gramsci «la sola possibile in Occidente» [*ibid.*, p. 866].

Anche in politica la guerra manovrata è ridotta a funzione tattica, «almeno per ciò che riguarda gli Stati piú avanzati, dove la "società civile" è diventata una struttura molto complessa e resistente alle "irruzioni" catastrofiche dell'elemento economico immediato (crisi, depressioni ecc.)» [*ibid.*, p. 1615], che un tempo era stato considerato invece il detonatore delle esplosioni rivoluzionarie e quindi l'elemento determinante per trasformazioni violente. Nei paesi piú sviluppati le sovrastrutture della società civile «sono come il sistema delle trincee nella guerra moderna» [*ibid.*] e non è piú possibile contare, nemmeno in situazioni di particolare tensione, sull'elemento della rapidità, del «tempo accelerato», che aveva favorito – fino al 1917 – le crisi rivoluzionarie. La sconfitta del movimento operaio in Occidente nella «guerra manovrata» fra il 1919 e il 1921 e forse la stessa lezione della crisi del 1929, che non aveva affatto scatenato – al contrario – forze rivoluzionarie in Europa, inducono Gramsci a mettere in rilievo le differenze di situazione che impongono soluzioni contrastanti, in polemica con le posizioni trockiste, che gli appaiono «il riflesso delle condizioni generali – economiche, culturali, sociali – di un paese, in cui i quadri della vita nazionale sono embrionali e rilasciati e non possono diventare "trincea o fortezza"» [*ibid.*, p. 865]. Infatti, secondo una formula divenuta famosa, nella Russia zarista «lo Stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile. Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e di casematte» [*ibid.*, p. 866].

Nello sviluppo di questa riflessione Gramsci osserverà che «la guerra di posizione, in politica, è il concetto di egemonia»: essa può nascere solo in società sviluppate, dotate di grandi organizzazioni popolari moderne, che costituiscono il nerbo della società civile [*ibid.*, pp. 973 e 1566]. In tale situazione la guerra di movimento può valere «fino a quando si tratta di conquistare posizioni non decisive» [*ibid.*, p. 802] ed è di scarsa efficacia: «ma quando, per una ragione o per l'altra, queste posizioni hanno perduto il loro valore e solo quelle decisive hanno importanza, allora si passa alla guerra d'assedio, compressa, difficile, in cui si domandano qualità eccezionali di pazienza e di spirito inventivo» [*ibid.*]. Appunto per questo, però, «nella politica la "guerra di posizione", una volta vinta, è decisiva definitivamente» [*ibid.*]. Sembra di scorgere qui una ragione per cui il problema della dittatura non può interessare molto Gramsci: non perché il momento dell'egemonia lo superi, ma perché nelle società complesse lo precede. La dittatura può essere hegelianamente il momento della costituzione di un nuovo Stato: qui si tratta di avviare un processo che deve portare al nuovo Stato. Rispetto alla dittatura, l'egemonia si configura su tempi molto piú lunghi: se infatti deve permettere a una classe prima subalterna di farsi dirigente e poi dirigente e dominante, nel caso del proletariato deve anche favorire successivamente il processo di dissoluzione dell'apparato coercitivo dello Stato.

Il «rapporto di egemonia» si ripropone cosí nei suoi termini piú ampi, di storia universale, e la stessa relazione fra scienza e vita nella civiltà moderna viene risolta politicamente in una visione che, se vanifica ogni soggettivismo filosofico, riproponendo l'XI tesi marxiana su Feuerbach («i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi: si tratta ora di mutarlo»), tiene conto delle indicazioni di Lenin, quando «nel terreno della lotta e dell'organizzazione politica, con terminologia politica, ha in opposizione alle diverse tendenze "economistiche" rivalutato il fronte di lotta culturale e costruito la dottrina dell'egemonia come complemento della teoria dello Stato-forza e come forma attuale della dottrina quarantottesca della "rivoluzione permanente"» [*ibid.*, p. 1235].

Senza dubbio, scindendo il binomio egemonia - guerra di posizione, si rischia di vanificare il senso stesso di questa problematica e di creare in Gramsci antinomie insuperabili [Anderson 1977, trad. it. pp. 81-82, 126 sgg.]. Se nei *Quaderni del carcere*, in alcune situazioni, il concetto di guerra di posizione è identificabile con quello di rivoluzione passiva [Gramsci 1929-35, pp. 1766-67], andrà soprattutto tenuto presente come questo vada, a suo giudizio, «dedotto rigorosamente dai due principî fondamentali di scienza politica», elaborati da Marx nella prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*: «1) che nessuna formazione sociale scompare fino a quando le forze produttive che si sono sviluppate in essa trovano ancora posto per un loro ulteriore movimento progressivo; 2) che la società non si pone compiti per la cui soluzione non siano già state covate le condizioni necessarie» [Gramsci 1929-35, pp. 1774-75]. Ma proprio perché su questi principî si erano fondate tante elaborazioni economicistiche, Gramsci ammoniva che essi dovevano essere «depurati di ogni residuo di meccanicismo e di fatalismo» e a tale fine andavano «riportati alla descrizione dei tre momenti fondamentali» dei rapporti fra struttura e sovrastruttura, che costituisce il fulcro della polemica gramsciana contro le deformazioni deterministiche del marxismo.

Nella critica all'economismo si ha infatti – come ha rilevato Buci-Glucksmann [1975, trad. it. pp. 288 sgg.] – uno dei nessi essenziali su cui Gramsci fonda la strutturazione concettuale di egemonia [1929-35, pp. 455-65]. Allo scopo di chiarire un'espressione generica ricorrente nelle trattazioni storiografiche – «rapporti delle forze» – Gramsci distingue tre momenti fondamentali, che lo portano ad affrontare un «problema cruciale del materialismo storico», ossia i «rapporti tra struttura e superstruttura» nel tentativo di superare ogni rigida dicotomia fra i due momenti, da lui visti dialetticamente connessi nel concetto di blocco storico. Alla base di ogni insieme umano esiste «un rapporto delle forze sociali strettamente legato alla struttura», che è «un rapporto obiettivo», da valutarsi «sulla base del grado di sviluppo delle forze materiali di produzione», cosí da giungere a capire «se nella società esistono le condizioni sufficienti e necessarie per una sua trasformazione» e a «controllare il grado di realismo e di attuabilità delle diverse ideologie che sono nate nel suo stesso terreno». Il secondo momento è quello piú complesso, proprio perché dà «la valutazione del grado di omogeneità e di autocoscienza raggiunto dai vari raggruppamenti

sociali», e viene analizzato a sua volta secondo i diversi gradi storici di coscienza politica. Vi è in esso un grado elementare, «economico primitivo» in cui esiste un'«unità omogenea del gruppo professionale», ma non ancora del gruppo sociale; un grado successivo, «in cui si raggiunge la coscienza della solidarietà d'interessi tra tutti i membri del raggruppamento sociale, ma ancora nel campo puramente economico» (e tuttavia «in questa fase economico-politica si pone la quistione dello Stato, ma sul terreno dell'eguaglianza politica elementare»); e finalmente un ultimo grado, in cui si raggiunge la coscienza che i propri interessi corporativi superano in realtà l'ambito sociale originario per diventare gli interessi di altri raggruppamenti subordinati. «Questa è la fase piú schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla pura struttura alle superstrutture complesse» e in cui un'ideologia o un insieme di ideologie tende a prevalere, «determinando oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale sui raggruppamenti subordinati». Infine il terzo momento «è quello del rapporto delle forze militari» (a sua volta distinto in un «momento militare nel senso stretto» e in uno «politico-militare»), e questo è il momento «immediatamente decisivo di volta in volta. Lo sviluppo storico oscilla continuamente tra il primo e il terzo momento, con la mediazione del secondo».

La complessità della storia si rivela nell'intrecciarsi dei vari momenti in diverse combinazioni e direzioni, su differenti piani, e proprio questo sfugge all'economismo, nelle sue varie espressioni; esso non riesce, fra l'altro, a rendersi conto che anche la volontà, l'azione e l'iniziativa politica sono «espressione dell'economia e anzi l'espressione efficiente dell'economia». A questo riguardo, un punto essenziale da mettere in luce è il problema dell'egemonia, perché «se l'egemonia è etico-politica, non può non essere anche economica, non può non avere il suo fondamento nella funzione decisiva che il gruppo dirigente esercita nel nucleo decisivo dell'attività economica» [*ibid.*, pp. 1590-91 e cfr. p. 461]. Per combattere la degenerazione economistica è dunque necessario portare la lotta «specialmente nella teoria e nella pratica politica», ossia in un campo dove essa «può e deve essere condotta sviluppando il concetto di egemonia» [*ibid.*, pp. 1595-96 e cfr. p. 464].

Il senso di queste considerazioni può essere ulteriormente chiarito da un'esemplificazione derivata dagli sviluppi della storia moderna, quando, con la rivoluzione francese, «il raggruppamento sociale che dopo il Mille fu la forza motrice economica dell'Europa, poté presentarsi come "Stato" integrale, con tutte le forze intellettuali e morali necessarie e sufficienti per organizzare una società completa e perfetta» [*ibid.*, p. 691]. La borghesia francese era dunque riuscita a esercitare la sua egemonia traducendo il giacobinismo e la «formula della rivoluzione permanente attuata nella fase attiva della rivoluzione» in termini «giuridico-costituzionali», ossia nel regime parlamentare [*ibid.*, p. 1636]. Gramsci è cosí portato a respingere l'identificazione gentiliana della società civile con lo Stato [*ibid.*, p. 691], mentre gli sembra sia da apprezzare «come valore strumentale» la visione etico-politica di Croce, che la filosofia della prassi

può accogliere «depurata da ogni aroma speculativo», rivendicando «il momento dell'egemonia come essenziale nella sua concezione statale e nella "valorizzazione" del fatto culturale, dell'attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici» [*ibid.*, p. 1224]. È in fondo un fenomeno analogo a quello analizzato osservando le differenze esistenti fra le classi che dominarono la società prima dell'affermazione della borghesia (concependo se stesse come caste chiuse e ostacolando il passaggio dalle altre classi alla loro) e la classe borghese che, per un certo periodo, è riuscita a porsi come «un organismo in continuo movimento capace di assorbire tutta la società, assimilandola al suo livello culturale ed economico» [*ibid.*, p. 937]. Tuttavia questo processo di compenetrazione fra società politica e società civile si è a un certo punto arrestato: «La classe borghese è "saturata": non solo non si diffonde, ma si disgrega; non solo non assimila nuovi elementi, ma disassimila una parte di se stessa» [*ibid.*] In tale situazione viene meno quella che appariva una trasformazione di fondo dello Stato, che stava assumendo la funzione di «educatore».

Si può invece ipotizzare un processo che, per iniziativa di altre forze sociali, continui a evolversi: «Una classe che ponga se stessa come passibile di assimilare tutta la società, e sia nello stesso tempo realmente capace di esprimere questo processo, porta alla perfezione questa concezione [etica] dello Stato e del diritto, tanto da concepire la fine dello Stato e del diritto come diventati inutili per aver esaurito il loro compito ed essere stati assorbiti dalla società civile» [*ibid.*]. Il modello storico della formazione della borghesia come classe dirigente sviluppa cosí indicazioni teoriche essenziali per un processo ben piú ampio e coerentemente innovatore. Dev'essere preliminarmente instaurato un rapporto fra masse e intellettuali, i quali non hanno piú il compito di «commessi del gruppo dominante per l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale e del governo politico». Se le filosofie immanentistiche si sono rivelate incapaci di «creare una unità ideologica tra il basso e l'alto, tra i "semplici" e gli intellettuali», la Chiesa ha sviluppato un rapporto che può essere assunto come esempio *e contrario*: essa, infatti, ha sempre avvertito fortemente la «necessità dell'unione dottrinale di tutta la massa religiosa» e ha cercato d'impedire che «gli strati intellettualmente superiori» si staccassero da quelli inferiori [*ibid.*, p. 1381].

«La posizione della filosofia della praxis è antitetica a questa cattolica: la filosofia della praxis non tende a mantenere i "semplici" nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita. Se afferma l'esigenza del contatto tra intellettuali e semplici non è per limitare l'attività scientifica e per mantenere una unità al basso livello delle masse, ma appunto per costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa» [*ibid.*, pp. 1384-85]. E proprio questo «progresso intellettuale di massa» può rendere possibile il superamento degli elementi coercitivi connaturati finora alla forma statuale.

«Se il rapporto tra intellettuali e popolo-nazione, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati, è dato da una adesione organica in cui il sentimento-passione diventa comprensione e quindi sapere (non meccanicamente, ma in modo vivente), solo allora il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita d'insieme che sola è la forza sociale, si crea il "blocco storico"» [*ibid.*, pp. 1505-6]. L'osservazione può essere integrata da un altro passo ben noto: «Nella nozione generale di Stato entrano elementi che sono da riportare alla nozione di società civile (nel senso, si potrebbe dire, che Stato = società politica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione)» [*ibid.*, pp. 763-64]. Ma la potenziale espansione illimitata di una classe dirigente può prospettare la riduzione a egemonia del momento della forza, a un progressivo annullamento della corazzatura coercitiva: «L'elemento Stato-coercizione si può immaginare esaurentesi a mano a mano che si affermano elementi sempre piú cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile)» [*ibid.*, p. 764]. Si prevede cioè di giungere a «una organizzazione coercitiva che tutelerà lo sviluppo degli elementi di società regolata in continuo incremento, e pertanto riducente gradatamente i suoi interventi autoritari e coattivi», secondo l'«immagine di Stato senza Stato» che era presente «ai maggiori scienziati della politica e del diritto», ossia ai fondatori della filosofia della prassi.

Cosí, attraverso la critica della politica, del dominio senza egemonia, Gramsci può indicare il passaggio verso una società in cui l'egemonia, superata la fase coercitiva, ancora connessa con la dittatura di classe, arrivi a esaurirsi in una nuova «era di libertà organica».

8. *Il confronto con la storia.*

Nella realtà effettuale le idee che sono state fin qui esaminate hanno avuto variamente riscontro. Di là da quelle che, anche negli scritti ricordati, erano solo indicazioni programmatiche, soggette agli snaturamenti e alle degenerazioni cui si è accennato e che hanno portato nell'Unione Sovietica e nei cosiddetti paesi del «socialismo reale» a vedere esasperati i fenomeni di coercizione e condizionati da indirizzi e strumenti autoritari o addirittura repressivi gli stessi momenti di creazione del consenso, il confronto con la storia è ovviamente lo stimolo e l'ispiratore di riflessioni ed elaborazioni che spesso hanno attinto la sfera dell'ideale. Può essere dunque opportuno rilevare la fecondità di quelle riflessioni in settori d'indagine non immediatamente politici e la serie di addentellati possibili con altri campi di ricerca.

Se ci si sofferma su un grande rivolgimento del passato, merita osservare come del complesso intrico di rapporti che una rivoluzione deve sviluppare per dare vita a una nuova società, delle straordinarie energie intellettuali e morali cui deve fare appello, per affermarsi, un movimento che si prefigga non di sostituire un governo o un'istituzione, ma una classe dominante e, con questa, rapporti sociali, modi di essere e consuetudini radicate, abbia dato un'approfondita interpretazione l'opera di Christopher Hill dedicata alla rivoluzione inglese del secolo XVII. Attraverso l'individuazione di un processo che per molti aspetti può essere messo in rapporto con ciò che Gramsci defi-

nisce il problema dell'egemonia di un nuovo gruppo dirigente, lo studioso inglese mostra come la rottura del 1640 sia stata provocata da tensioni interne e in particolare dal forte contrasto provocato dall'ascesa di nuovi ceti sociali e insieme dalla staticità delle classi dominanti, che la monarchia cercò addirittura di sancire mediante un irrigidimento dei rapporti sociali sul piano giuridico e normativo. Ma l'ampiezza e la profondità del fenomeno rivoluzionario, la forza delle sue conseguenze, ancora operanti ben oltre il periodo repubblicano, tanto da spiegare la stessa dinamica della «gloriosa rivoluzione» del 1688, si possono capire solo se non si trascurano le trasformazioni ideali che si svilupparono a livello delle masse. L'elemento religioso può avere svolto una funzione di amalgama ideologico essenziale in un sovvertimento che investí le piú sacre istituzioni tradizionali – trono ed altare – ma da solo non poteva certo fornire tutte le risposte e tutti gli stimoli necessari, come d'altronde può scorgersi da un confronto con le vicende di altri paesi d'Europa [cfr. Hill 1965, trad. it. pp. 43 sgg.].

In tale prospettiva, viene posto in luce soprattutto il rapporto fra la nuova cultura scientifica – sia in quanto conoscenza della natura, sia come base di applicazione delle nuove scoperte a fini pratici sociali, sia come fondamento di una nuova visione generale del mondo – e le correnti di radicalismo religioso, impegnate a lottare, per la difesa del loro credo, contro la gerarchia ecclesiastica e contro la stessa monarchia. È quasi la forza delle cose che spinge insomma i novatori a operare una selezione nel retaggio umanistico: la venerazione per i classici, l'accettazione di una loro indiscutibile superiorità, l'uso della lingua latina sono tutti strumenti di cui si avvalgono le forze conservatrici; e nella straordinaria fioritura intellettuale conosciuta dall'Inghilterra nel quarto di secolo successivo alla vittoria sull'Invincibile Armata (1588), assume particolare importanza la nuova scienza, per cui matematica e geometria, astronomia e fisica, chimica e medicina non solo compiono progressi decisivi per l'affermazione di una loro autonomia e di una loro razionalità, ma alimentano la filosofia di Francesco Bacone e in pari tempo conoscono una fortuna e una divulgazione anche fra gli strati popolari, soprattutto londinesi, non paragonabili a ciò che accade in altri paesi, per la formazione di un'opinione pubblica illuminata a livello della gente comune. Il nuovo regime puritano compí quindi uno sforzo straordinariamente lucido per riorganizzare la società inglese valendosi del concorso dei maggiori scienziati del tempo, anche con l'attribuzione di pubbliche responsabilità: ci si trova cosí di fronte a una consapevole collaborazione fra potere e intellettuali, al fine di assicurare una base di sviluppo organico del paese e in pari tempo centri di consenso per i nuovi gruppi dirigenti. Se poi «tutto questo non durò a lungo, e alla fine del secolo i pari, il clero anglicano e il re ritornarono energicamente in sella,... il morso e le redini, le staffe e la frusta dovettero assumere una forma differente» [Stone 1965, trad. it. p. 12].

Se ci si spinge ancora piú indietro nel tempo, il lavoro antropologico di Godelier, attento al momento della formazione degli stati, mostra come tale studio possa avere valore conoscitivo per le possibilità e le forme della loro estinzione, poiché nella pratica lo Stato, come macchina repressiva, è un'istituzione che fino a oggi nessuna rivoluzione ha visto avviarsi alla dissoluzione. In convergenza con l'elaborazione gramsciana, lo studioso francese ha esaminato la funzione dell'ideologia nella vita della società e in particolare in quelle in cui lo Stato non è ancora sviluppato, ma dove esistono aristocrazie ereditarie, ossia embrioni di classi in grado di fruire di un forte ascendente non tanto per il controllo diretto dei mezzi di produzione, quanto per il monopolio di quello che gli antropologi chiamano «sapere immaginario», le condizioni per la riproduzione del sistema della natura e per la sua appropriazione nelle credenze di società primitive. «Per il tramite del pensiero mitico e delle sue elaborazioni inconsce e consce, si trova ad essere "generato", "istituito" un dominio specifico dei rapporti sociali, un dominio di poteri e di doveri immaginari e, ai nostri occhi, illusori, che i gruppi e gli individui si dividono o si contendono... I tabú, gli interdetti, le costrizioni che si impongono i futuri iniziati non sono delle restrizioni, ma dei modi di accumulazione di poteri e di potenza sociale» [1976, trad. it. pp. 17-18]. In tal senso questa ideologia costituisce «un elemento interno del rapporto sociale di produzione» e finirà col funzionare «come una delle componenti interne del rapporto economico-politico di sfruttamento della classe contadina da parte di un'aristocrazia» che riesce a concentrare nelle proprie mani i poteri dello Stato [*ibid.*, pp. 63-64].

Viene cosí respinta un'interpretazione dell'ideologia come «sovrastruttura delle sovrastrutture», che in qualche modo si potrebbe ricollegare alla denunzia della religione come «impostura» da parte del pensiero libertino cinquecentesco, ma che trova peraltro una rispondenza ancora nell'economismo contro cui Gramsci appuntava le sue critiche. Non violenza o costrizione hanno determinato nelle società primitive il formarsi delle classi e successivamente dello Stato, ma l'esercizio di un'egemonia fondata sul consenso. «Il che vuol dire che la forza principale dello Stato non sta nella forza, ma nelle strutture della società che esso domina»: un fatto «che Marx ed Engels avevano già riconosciuto, dopo Hegel, quando avevano mostrato i limiti del "ruolo della violenza nella storia"» [*ibid.*, p. 19].

Siamo sempre vicini alle posizioni gramsciane, per cui lo Stato dev'essere visto «come un equilibrio della società politica con la società civile, o egemonia di un gruppo sociale sull'intiera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni cosí dette private» [Gramsci 1931, p. 481]. Ma proprio questo rapporto fra egemonia e potere induce ad altre considerazioni. Si è accennato alla genesi del concetto gramsciano di egemonia, connessa alle riflessioni sulla storia dell'unità d'Italia: la politica dei moderati – intesa nel senso piú lato di direzione delle classi popolari subalterne per tutte le manifestazioni di vita associata, ma anche per quel che riguarda in ultima analisi il modo di vivere e di sentire – ha consentito a una ristretta élite dominante di assorbire gradualmente, molecolarmente «gli elementi attivi sorti dai gruppi alleati e anche da quelli avversari» [1929-35, p. 2011]. Le forme e i mezzi per esercitare questa egemonia furono molteplici e variamente articolati: del resto erano stati sperimentati in altri paesi d'Europa per vincere la «scissione» della classe operaia

e rendere questa in qualche modo partecipe dei vantaggi conseguibili in seguito al progresso industriale. Lo sottolineava già Engels [1892], rilevando in concomitanza con questo fenomeno la «scomparsa del socialismo» nell'Inghilterra della seconda metà del secolo XIX, appunto per la situazione privilegiata di quella classe operaia e per la sua «fede superstiziosa nel "grande partito liberale", che per quasi quarant'anni ha dominato gli operai inglesi». Engels osservava che i maggiori esponenti del capitalismo britannico, dopo il fallimento delle rivoluzioni del 1848 sul continente e il ritorno della prosperità economica, «avevano appreso e apprendevano ogni giorno di piú che la borghesia non può mai raggiungere il pieno dominio sociale e politico sulla nazione se non con l'aiuto della classe operaia» (trad. it. p. 676).

Erano le stesse considerazioni che di lí a poco – ma dopo che la *Bernsteindebatte* aveva già fatto scorrere fiumi d'inchiostro ai socialisti della Seconda Internazionale – avrebbero portato Sorel a parlare di una borghesia che aveva rinunziato alla sua missione storica, l'accrescimento della ricchezza, per dedicarsi alla filantropia verso gli operai, mentre questi si raccomandavano ai buoni sentimenti dei padroni per chiedere miglioramenti salariali [1906]. Contro questa «vigliaccheria generale» Sorel invocava la lotta di classe e «il mito dello sciopero generale», che «introduce una chiarezza nuova» e divide la società «in due campi, e soltanto in due, su di un campo di battaglia» [1908, trad. it. p. 170]. Può sembrare un ritorno a quella visione dicotomica della società, che con lotte, non solo ideali, il marxismo era riuscito a superare non molti anni prima, e a questa interpretazione è da ricollegarsi la svalutazione della democrazia come luogo esclusivo della corruzione borghese, che se avrà conseguenze nefaste su taluni seguaci di Sorel attratti dal fascismo, influirà anche su alcuni atteggiamenti di Gramsci: è stato notato che quando all'inizio degli anni '30 egli pone la parola d'ordine della Costituente, prevede la restaurazione della situazione democratica come un fenomeno di breve periodo e «non giunge a pensare la democrazia come luogo politico complessivo della transizione storica..., come luogo dell'apparire della nuova forma sociale, oltre che come luogo dello sciogliersi della vecchia forma» [Badaloni 1975, p. 128]. Va peraltro notato che quelle manifestazioni di corruzione, di alienazione totale della classe operaia sono anche ricordate – a proposito della «rivoluzione portata dalla classe borghese nella concezione del diritto e quindi nella funzione dello Stato» – quale esempio di «una classe [egemone] che ponga se stessa come passibile di assimilare tutta la società» e sia quindi in grado di trasformare lo Stato, non piú espressione di pura forza, in «educatore» [Gramsci 1929-1935, p. 937].

La funzione egemonica si presenta cosí con un duplice aspetto: vi è sí l'assorbimento alienante, ma, nei suoi livelli piú alti, essa diventa una forma di promozione sociale a livello di classe dirigente che può conseguirsi, nella visione gramsciana, in una società che giunga a superare gli antagonismi di classe. Non va peraltro trascurato, nonostante il suo potenziale liberatorio, il rischio che l'egemonia porti a un appiattimento della dialettica politica e perfino delle espressioni intellettuali. Gramsci stesso aveva rilevato alcuni fenomeni preoccupanti «nei paesi dove esiste un partito unico e totalitario di governo»: in questi casi lo stesso «partito organico» non svolge piú «funzioni schiettamente politiche, ma solo tecniche di propaganda, di polizia, di influsso morale e culturale», e pur nell'inesistenza di altri partiti legali, sussistono «tendenze incoercibili», indirettamente politiche, contro cui «si lotta come in una partita di mosca cieca». Peggio ancora, «le quistioni politiche si rivestono di forme culturali e come tali diventano irrisolvibili» [*ibid.*, p. 1939].

Il rinvio al problema del consenso è qui necessario, e senza dubbio da porre in rapporto con l'identificazione fra classe e sua espressione politica, ossia con la canonizzazione di un partito unico, non come conquista storica su vasti fenomeni di disgregazione sociale, provocati dalla società classista, ma come dato di fatto immediato, astratta prefigurazione di una realtà avvenire, che in quanto organizzazione d'avanguardia della classe rivoluzionaria è tenuta a esercitare la dittatura. Lo stesso ruolo essenziale del partito politico, quello di mediazione fra società civile e Stato, viene in tal modo compresso e praticamente annullato. Davanti alle degenerazioni di potere staliniano si è altresí osservato che «lo sbocco autoritario non si è determinato perché si è lavorato a superare l'ineguaglianza, ma per i limiti di ineguaglianza che sono rimasti, per lo sviluppo di forme nuove di contraddizione di classe a cui il potere politico ha fatto fronte con quella pesante coercizione» [Ingrao 1977, p. 230]. Per questo si può accettare l'affermazione di Bobbio [1978] per cui, come non vi è stata incompatibilità fra egemonia borghese e pluralismo, cosí – superati gli aspetti negativi che hanno fatto della dittatura del proletariato uno «spauracchio» – la «scatola vuota dell'egemonia operaia» vada riempita anche di quei valori che possono essere un retaggio, ma non esclusivo, della società borghese, come la libertà e il pluralismo. «Quando si parla di egemonia non di un partito ma del movimento operaio in tutte le sue organizzazioni e articolazioni, si riconosce implicitamente l'esigenza del pluralismo», in una prospettiva che non solo consente, ma rafforza in tutta la sua validità l'esigenza di liberazione dell'uomo dal lavoro alienato, dalla divisione del lavoro intellettuale e manuale. L'assorbimento della società politica nella società civile può avvenire soltanto in quel «regno della libertà» in cui gli uomini «eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni piú adeguate alla loro natura umana e piú degne di essa» [Marx 1861-79, trad. it. p. 1103]. [C. V.].

Anderson, P.
1977 *The Antinomies of Antonio Gramsci*, New Left Book, London (trad. it. Laterza, Bari 1978).
Badaloni, N.
1975 *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Einaudi, Torino.
Balibar, E.
1976 *Sur la dictature du prolétariat*, Maspero, Paris.
Bauer, O.
1920 *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?*, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien (trad. it. in G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, La Pietra, Milano 1977, pp. 143 sgg.).

Bobbio, N.
1978 *Il dibattito su lotta di classe e pluralismo. L'egemonia operaia*, in «Corriere della Sera», 10 marzo.

Buci-Glucksmann, C.
1975 *Gramsci et l'Etat. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Fayard, Paris (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1976).

Buonarroti, F.
1828 *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, Librairie romantique, Bruxelles (trad. it. Einaudi, Torino 1971[2]).

Cantimori, D.
1942 *Egemonia e imperialismo*, in «Civiltà fascista», IX, pp. 246-55.

Carr, E. H.
[1950] *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution, 1917-1923*, Macmillan, London 1950-53 (trad. it. Einaudi, Torino 1964).

Dizionario politico
1849 *Dizionario politico nuovamente compilato ad uso della gioventú italiana*, Pomba, Torino.

Dommanget, M.
1957 *Les idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui*, Rivière, Paris.

Draper, H.
1962 *Marx and the Dictatorship of the Proletariat*, in «Cahiers de l'Isea», pp. 5-74.

Droysen, J. G.
[1857-82] *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, Oldenbourg, München und Berlin 1936 (trad. it. Ricciardi, Milano 1967).

Engels, F.
1892 *Vorrede* a *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Dietz, Stuttgart (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 669-83).
1894 *Die Bauernfrage in Frankreich und in Deutschland*, in «Die Neue Zeit», XII (1894-95), pp. 292 sgg. (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 1215-37).
1895 *Vorrede* a K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, in «Die Neue Zeit», XIII (1894-95), pp. 5 sgg. (trad. it. in K. Marx, *Rivoluzione e reazione in Francia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 387-413).

Galante Garrone, A.
1972 *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento (1828-1837)*, Einaudi, Torino 1975[2].

Gioberti, V.
1851 *Del rinnovamento civile d'Italia*, Bocca, Parigi e Torino.

Gobetti, P.
1924 *Democrazia*, in «La rivoluzione liberale», 13 maggio; ora in *Scritti politici*, Einaudi, Torino 1969.

Godelier, M.
1976 *Rapporti di produzione, miti, società*, Feltrinelli, Milano.

Gramsci, A.
1918 *Utopia*, in «Avanti», ed. piemontese, XXII, n. 204; ora in *Scritti giovanili (1914-1918)*, Einaudi, Torino 1975[4], pp. 280-87.
1919*a* *Operai e contadini*, in «L'Ordine Nuovo», I, n. 12; ora in *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, Einaudi, Torino 1975[6], pp. 22-27.
1919*b* *Lo sviluppo della rivoluzione*, in «L'Ordine Nuovo», I, n. 18; ora *ibid.*, pp. 27-31.
1919*c* *Sindacati e consigli*, in «L'Ordine Nuovo», I, n. 21; ora *ibid.*, pp. 34-39.
1919*d* *I sindacati e la dittatura*, in «L'Ordine Nuovo», I, n. 23; ora *ibid.*, pp. 39-44.
1919*e* *I rivoluzionari e le elezioni*, in «L'Ordine Nuovo», I, n. 26; ora *ibid.*, pp. 307-9.
1920*a* *Lo Stato italiano*, in «L'Ordine Nuovo», I, n. 36; ora *ibid.*, pp. 71-76.
1920*b* *Lo strumento di lavoro*, in «L'Ordine Nuovo», I, n. 37; ora *ibid.*, pp. 79-84.
1920*c* *Il consiglio di fabbrica*, in «L'Ordine Nuovo», II, n. 4; ora *ibid.*, pp. 123-27.
1920*d* *Due rivoluzioni*, in «L'Ordine Nuovo», II, n. 8; ora *ibid.*, pp. 135-40.
1921 *Gli autonomi di Genova*, in «L'Ordine Nuovo», I, n. 194; ora in *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo (1921-1922)*, Einaudi, Torino 1974[6], pp. 238-39.

Gramsci, A.
1924 *«Capo»*, in «L'Ordine Nuovo», serie III, I, n. 1; ora in *La costruzione del partito comunista (1923-1926)*, Einaudi, Torino 1978[5], pp. 12-16.
[1926] *Alcuni temi della quistione meridionale*, in «Lo Stato operaio», gennaio 1930; ora *ibid.*, pp. 137-58.
[1929-35] *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975.
1931 Lettera a Tatiana del 7 settembre, in *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino 1973[4].

Gramsci, A., e Togliatti, P.
1919 *Democrazia operaia*, in «L'Ordine Nuovo», I, n. 7; ora in *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, Einaudi, Torino 1975[6], pp. 10-13.

Gruppi, L.
1972 *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma.

Heine, H.
[1840] [Corrispondenza del 30 aprile per la «Allgemeine Zeitung» di Augusta], in *Vermischte Schriften*, Hoffman und Campe, Hamburg 1854 (trad. it. parziale in *La scienza della libertà*, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 179-213).

Hill, C.
1965 *Origins of the English Revolution*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Il Mulino, Bologna 1976).

Hobsbawm, E. J.
1977 *La scienza politica. Relazione al II convegno internazionale di studi gramsciani, dicembre 1977*, in «Rinascita», n. 50-51, pp. 17-20.

Ingrao, P.
1977 *Masse e potere*, Editori Riuniti, Roma.

Kautsky, K.
1892 *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil erläutert*, Dietz, Stuttgart (trad. it. Samonà e Savelli, Roma 1971).
1899*a* *Die Agrarfrage: eine Übersicht über die Tendenzen der modernen Landwirtschaft und die Agrarpolitik der Sozialdemokratie*, Dietz, Stuttgart (trad. it. Feltrinelli, Milano 1971[2]).
1899*b* *Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, Dietz, Stuttgart.
1909 *Der Weg zur Macht. Politische Betrachtungen über das Hineinwachsen in die Revolution*, Buchhandlung Vorwärts, Berlin (trad. it. Laterza, Bari 1974[2]).
1919 *Richtlinien für ein sozialistisches Aktionsprogramm*, Sittenwald, Berlin.

Labriola, A.
1895 *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, Loescher, Roma; ora in *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 47.

Lefebvre, G.
1950 *Rapport*, in *IX Congrès International des sciences historiques. Paris, 28 août - 3 septembre 1950*, I. *Rapports*, Colin, Paris.

Lenin, V. I.
[1896-98] *Razvitie kapitalizma v Rossii. Process obrazovanija vnutrennjago rynka dlja krupnoj promyšlennosti*, Lejferta, Sankt Peterburg 1899 (trad. it. in *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1955).
1902 *Čto delat'? Nabolevšie voprosy našego dviženija*, Dietz, Stuttgart (trad. it. Einaudi, Torino 1971).
1905*a* *Rabočaja i buržuaznaja demokratija*, in «Vpered», n. 3 (trad. it. in *Opere complete*, vol. VIII, Editori Riuniti, Roma 1961, pp. 60-69).
1905*b* *Dve taktiki social-demokratičeskoj revoljucii*, Izdanie Central'nogo Komiteta RSDRP, Ženeva (trad. it. *ibid.*, vol. IX, Editori Riuniti, Roma 1960, pp. 9-126).
[1908] *Materializm i empiriokriticizm. Kritičeskie zametki ob odnoj reakcionnoj filosofii*, Izdanie «Zveno», Moskva 1909 (trad. it. *ibid.*, vol. XIV, Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 13-355).
[1916] *O karikature na marksizm i ob «imperialističeskom ekonomizme»*, in «Zvezda», 1924, nn. 1 e 2 (trad. it. *ibid.*, vol. XXIII, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 25-74).
[1917] *Gosudarstvo i revoljucija*, Žizn' i znanie, Petrograd 1918 (trad. it. *ibid.*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 361-463).
1918 *Političeskij Otčet Central'nogo Komiteta 7 Marta*, in «Pravda», n. 45 (trad. it. *ibid.*, vol. XXVII, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 71-93).

Lenin, V. I.
1920*a* *Zadači sojuzov molodeži*, in «Pravda», nn. 221, 222 e 223 (trad. it. *ibid.*, vol. XXXI, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 269-84).
1920*b* *Detskaja bolezn' «levizny» v kommunizme*, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, Peterburg (trad. it. *ibid.*, pp. 9-110).
[1920*c*] *O professional'nych sojuzach, o tekuščem momente i ob ošibkach t. Trockogo*, Peterburg 1921 (trad. it. *ibid.*, vol. XXXII, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 9-30).
1923*a* *Stranički iz dnevnika*, in «Pravda», n. 2 (trad. it. *ibid.*, vol. XXXIII, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 423-27).
1923*b* *Lučše men'še, da lučše*, in «Pravda», n. 49 (trad. it. *ibid.*, pp. 445-59).
1923*c* *O kooperacii*, in «Pravda», nn. 115 e 116 (trad. it. *ibid.*, pp. 428-35).
1923*d* *O našej revoljucii*, in «Pravda», n. 117 (trad. it. *ibid.*, pp. 436-39).

Lewin, M.
1974 *Political Undercurrents in Soviet Economic Debate. From Bukharin to the Modern Reformers*, Princeton University Press, Princeton N.J. (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1977).

Lukács, G.
[1922] *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik*, Malik-Verlag, Berlin 1923 (trad. it. Sugar, Milano 1967).

Luxemburg, R.
[1918] *Die russische Revolution. Eine kritische Würdigung. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Paul Levi*, Gesellschaft und Erziehung, Berlin 1922 (trad. it. in *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 555 sgg.).

Machiavelli, N.
[1513-19] *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Blado, Roma - Giunta, Firenze 1531; ed. Feltrinelli, Milano 1977[5].

Manacorda, G.
1971 Introduzione alla trad. it. di Buonarroti 1828.

Mann, T.
1918 *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer, Berlin (trad. it. De Donato, Bari 1967).

Marx, K.
1850 *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, in «Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue», nn. 1-3 (trad. it. in *Rivoluzione e reazione in Francia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 3-167).
[1852] Lettera del 5 marzo a Weydemayer, in *Briefe an Weydemayer und Frau*, Aus der Waffenkammer des Sozialismus, Frankfurt am Main 1907 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 534-38).
[1861-79] *Das Kapital*, libro III, Meissner, Hamburg 1894 (trad. it. Einaudi, Torino 1975).
[1871] *Address of the General Council of the International Working Men's Association on the Civil War in France, 1871 to all the Members of the Association in Europe and the United States, London* (lavori preparatori), in «Archiv K. Marksa i F. Engel'sa», III, Marx-Engels-Lenin Institut, Moskva 1934 (trad. it. *ibid.*, pp. 884 sgg.).
[1875] *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, in «Die Neue Zeit», IX (1891), 1, pp. 561-75 (trad. it. *ibid.*, pp. 951 sgg.).

Marx, K., e Engels, F.
[1845-46] *Die deutsche Ideologie*, in *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Marx-Engels-Lenin Institut, Frankfurt am Main - Berlin - Moskau 1932 (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1967[2]).
1848 *Manifest der kommunistischen Partei*, Burghard, London (trad. it. Einaudi, Torino 1974[7]).

Pannekoek, A.
1909 *Die taktischen Differenzen in der Arbeiterbewegung*, Dubber, Hamburg.

Procacci, G.
1971 Introduzione alla trad. it. di Kautsky 1899*a*.
1974 *Il partito nell'Unione Sovietica, 1917-1945*, Laterza, Bari.

Salvadori, M. L.
1976 *Kautsky e la rivoluzione socialista. 1880-1938*, Feltrinelli, Milano.

Schmitt, C.
1921 *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker und Humblot, Berlin-Leipzig (trad. it. Laterza, Bari 1975).

Sereni, E.
1970 *Da Marx a Lenin: la categoria di «formazione economico-sociale»*, in «Quaderni di critica marxista», pp. 29-79.

Sorel, G.
1906 *Lo sciopero generale e la violenza*, Industria e lavoro, Roma.
[1908] *Réflections sur la violence*, Rivière, Paris 1923 (trad. it. Laterza, Bari 1970[3]).

Stone, L.
1965 *The Crisis of the Aristocracy 1558-1641*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Einaudi, Torino 1972[2]).

Strada, V.
1967 Introduzione a *Rivoluzione e letteratura. Il dibattito al 1° Congresso degli scrittori sovietici*, Laterza, Bari.
1971 Introduzione alla trad. it. di Lenin 1902.

Togliatti, P.
1944 *Partito nuovo*, in «Rinascita», I, n. 4.
1962 *La formazione del gruppo dirigente del Partito Comunista Italiano: 1923-1924*, Editori Riuniti, Roma.

Triepel, H.
1938 *Die Hegemonie. Ein Buch von führenden Staaten*, Kohlhammer, Stuttgart (trad. it. Sansoni, Firenze 1949).

Trockij, L. D.
1906 *Itogi i perspektivy*, s. l. (trad. franc. *Bilan et perspectives*, Maspero, Paris 1969).
1923 *Literatura i revoljucija*, Moskau (trad. it. Einaudi, Torino 1974[2]).

Nel loro rapporto ideale i due termini 'egemonia/dittatura' assumono valore con lo sviluppo delle lotte fra le **classi** dopo l'avvento della borghesia (cfr. **borghesi/borghesia**) nel secolo XIX. Il termine 'egemonia' – che nell'ambito delle relazioni internazionali aveva finito con l'identificarsi con **imperialismo** – nelle relazioni sociali e in particolare nell'**ideologia** dei movimenti sorti dalla crescita del **proletariato** supplisce alle carenze del termine 'dittatura', che – da magistratura suprema in tempi di **rivoluzione**, non negatrice di **libertà**, ma capace di assicurare **giustizia** ed uguaglianza sociale – era passato a indicare il dominio di una classe nella società (cfr. **democrazia/dittatura**). Lo sviluppo della **società civile** e della vita politica europea porta a concepire la conquista del potere (cfr. **potere/autorità**) come una rivoluzione di maggioranza (cfr. **maggioranza/minoranza**) e a sviluppare il rapporto democrazia/socialismo. Nel dibattito politico marxista, 'egemonia' indica la funzione innovatrice e democratica cui è chiamata la classe operaia per le carenze della borghesia, e il partito rivoluzionario (cfr. **intellettuali, partiti**) deve assicurare una direzione capace di sviluppare l'alleanza fra operai e **contadini** al fine di rovesciare un regime ormai anacronistico (cfr. **progresso/reazione**) e porre le basi per la costruzione di una nuova **società**. Se la dittatura di classe era apparsa come l'essenza di ogni **stato**, egemonia comporta un rapporto dialettico fra le classi nel periodo di transizione da una **formazione economico-sociale** a un'altra, che supera l'aspetto meramente politico del potere. La conquista dell'egemonia non solo precede quella del potere da parte di una nuova classe dirigente, ma permette di prospettare la potenziale espansione illimitata di questa classe fino a eliminare gli strumenti coercitivi di **violenza** e **repressione** statuali (cfr. **consenso/dissenso**).

Intellettuali

1. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale.*

L'uso del termine 'intellettuale' è piuttosto recente; non sembra si possa risalire al di là della seconda metà del secolo XIX, quando si diffonde e s'impone nelle lingue europee dapprima la parola russa *intelligencija* [Boborykin, Turgenev], poi il termine 'intellettuali' [*Manifeste des intellectuels*, in «Aurore» del 14 gennaio 1898 in difesa di Dreyfus] per indicare uomini di cultura che si attribuiscono particolari compiti e doveri nella società politica. Tuttavia, nessuno potrebbe affermare che non esistano funzioni specificamente intellettuali all'interno della divisione sociale del lavoro anche prima che la funzione venga riconosciuta in questa forma specifica e altamente settoriale. Una spiegazione possibile di questo ritardo nella formazione del concetto è che, come sovente accade in tutto ciò che riguarda le forme lavorative umane, esistono dei lati permanenti, come quello rappresentato dalla separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, che il processo di produzione capitalistica riprende e trasforma al tempo stesso in modo radicale. Cosí, se la funzione intellettuale è sempre esistita in varie forme, la coscienza e la funzione di ceto, che sono legate alla particolare collocazione sociale degli intellettuali nel mondo creato dalla rivoluzione industriale (postsettecentesco, dunque), si dànno per la prima volta soltanto nel corso della storia del capitalismo moderno, e in stretta relazione con quella profonda modificazione dei ruoli e della divisione sociale del lavoro, che sono conseguenti alla rivoluzione capitalistica.

Non è un caso che le prime sistematiche riflessioni sul ruolo e sulla funzione del lavoro intellettuale siano contenute precisamente nel corso di analisi che mettono a fuoco l'insieme dei problemi sollevati dalle trasformazioni dell'economia e della produzione. Se oggi non si sarebbe piú disposti ad attribuire un valore assoluto all'affermazione di Marx, secondo cui «la divisione materiale del lavoro è il presupposto della divisione del lavoro intellettuale» [1861-79, trad. it. I, p. 357], è innegabile che esista un'interrelazione molto precisa tra le diverse forme di organizzazione del lavoro e quelle, piú specifiche, che si definiscono intellettuali. Piú che ad ogni altro fattore, è a questo che bisogna ricorrere per spiegare come nasce l'autocoscienza dell'intellettuale, il suo presentarsi nella società come portatore di un messaggio speciale, oltre che di competenze specialistiche e d'informazioni, per cosí dire, raffinate e riservate. Marx ed Engels attribuiscono addirittura alla separazione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale l'origine della *coscienza*, che a sua volta è produttiva di cultura, di riflessione e quindi di ulteriore specializzazione e separazione: «La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale. Da questo momento in poi la coscienza *può* realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, concepire *realmente* qualche cosa senza concepire alcunché di

reale: da questo momento la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la "pura" teoria, teologia, filosofia, morale, ecc.» [1845-46, trad. it. p. 30].

Il ragionamento di Marx, che del resto riprende esplicitamente nei punti citati, correggendoli e integrandoli, ragionamenti precedenti di Storch e Garnier, non è gran che originale, all'interno di questa materia, rispetto al pensiero di Adam Smith. È questo un dato di per sé estremamente significativo. Non si può, infatti, non riconoscere importanza singolare alla constatazione che le prime teorizzazioni sistematiche sulle funzioni del lavoro intellettuale nella divisione sociale del lavoro siano da attribuirsi al grande studioso della prima accumulazione capitalistica e della rivoluzione industriale. Smith è sostenitore in questo campo di una tesi tanto precisa quanto suggestiva, e comunque legata in maniera assolutamente incontrovertibile a tutto il privilegiamento, che Smith concepisce per la «funzione-lavoro» nella creazione di una società umana civilmente organizzata e ben sviluppata. Secondo Smith, infatti, i talenti umani sono in natura assai meno diversi fra loro di quanto non si pensi; ciò che li differenzia in modo indelebile è la divisione del lavoro, e, *in primis*, la divisione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale: «La differenza tra i talenti naturali degli uomini è in effetti molto minore di quel che si pensa; e, in molti casi, le diversissime inclinazioni che sembrano distinguere in età matura uomini di diverse professioni sono piuttosto effetto che causa della divisione del lavoro» [1776, trad. it. p. 19]. Lo stesso concetto Smith esprime subito dopo in forma ancor piú icastica e brillante, scrivendo: «Di natura, un filosofo non è diverso per carattere e disposizione da un facchino di strada, neanche la metà di quanto è diverso un mastino da un levriero, o un levriero da uno spaniel, o uno spaniel da un cane da pastore» [*ibid.*, p. 20]. Questa frase doveva aver cosí profondamente colpito Marx da indurlo a riprenderla di peso nella *Misère de la philosophie* («In linea di principio un facchino differisce da un filosofo meno che un mastino da un levriero. È la divisione del lavoro che ha creato un abisso fra l'uno e l'altro» [1847, trad. it. p. 188]), là dove polemizza duramente con Proudhon, il quale a sua volta accusava Smith di aver visto soltanto i vantaggi della divisione del lavoro e si poneva astrattamente il problema della sua «ricomposizione». La divisione del lavoro nasce, secondo Smith, dalla ricerca dell'utilità e dello scambio. Portando piú avanti il suo ragionamento, si potrebbe dire che anche gli intellettuali nascono dalla ricerca dell'utilità e dallo scambio, nel senso esattamente che la separazione delle funzioni e la specializzazione delle competenze rispondono all'esigenza di una piú generale economicità nell'organizzazione sociale e produttiva, secondo il principio per cui una maggiore abilità di lavoro produce risparmio di tempo e aumento della produzione – principio che, secondo Smith, vale anche nel campo delle attività intellettuali. Smith giustifica in modo assai brillante anche quell'altro carattere specifico dell'intellettuale moderno, che consiste nella creazione di super-specializzazioni non legate a nessuna funzione precisa ma piuttosto alla funzione piú generale di osservare e valutare il complesso della produzione sociale (i «grandi intellettuali», «les savants», «les philosophes», ecc.). La moltiplicazione, pressoché illimitata, delle occupazioni e dei ruoli, propria del modo

capitalistico di produzione, finisce per offrire «una varietà quasi infinita di oggetti alla contemplazione di quei pochi che, non essendo essi stessi impegnati in nessuna occupazione particolare, hanno tempo libero e predisposizione per esaminare le occupazioni degli altri. La contemplazione di una cosí grande varietà di oggetti esercita necessariamente le loro menti in infiniti confronti e combinazioni, dando alla loro intelligenza una penetrazione e un'ampiezza straordinarie» [Smith 1776, trad. it. p. 771]. Come si vede, si è assai vicini al ragionamento di Marx, che individuava la genesi della coscienza nei processi di divisione sociale del lavoro e nella coscienza faceva consistere il momento in cui la divisione sociale del lavoro diveniva *reale*, ossia consentiva all'uomo di veder chiaro nella distinzione già operante delle funzioni e dei ruoli.

Hegel, invece, il quale crede da parte sua, in maniera ben diversa da Smith, che «*per natura* gli uomini sono soltanto ineguali», mentre «l'eguaglianza *reale* degli uomini» va cercata in quella «determinazione astratta della personalità», che è la *libertà* [1830, trad. it. § 539], pur ricalcando buona parte del ragionamento dell'economia politica classica, attribuisce sí al lavoro la funzione di specificare le funzioni e i ruoli dell'uomo all'interno della società, ma per sanzionarne piuttosto l'atto finale di ricomposizione e solidarietà sociale che non il processo intermedio di distinzione e frammentizzazione lavorativa: «Il lavoro del singolo diviene piú *semplice*, mediante la divisione e, quindi, piú grande attitudine al proprio lavoro astratto, come la quantità delle proprie produzioni. Nello stesso tempo, quest'astrazione dell'attitudine e del mezzo rende compiuta, facendola necessità totale, *la dipendenza e il rapporto di scambio* fra gli uomini, per l'appagamento degli altri bisogni» [1821, trad. it. § 198].

È molto significativo, comunque, che anche Hegel collochi il proprio ragionamento sulla divisione sociale del lavoro o, piú esattamente, sul carattere di astrazione in cui risiede l'universalità e l'oggettività del lavoro, nell'ambito di un discorso volto a definire piú in generale i caratteri della moderna società borghese. Soltanto in questo ambito, infatti, il lavoro astratto si presenta in una forma reale, e soltanto in questo ambito, dunque, il lavoro intellettuale smette di presentarsi nella sua forma tradizionale di lavoro artigianale, concreto, organico alle altre forme di divisione sociale del lavoro, per assumere la forma altamente specialistica, astratta e separata, che lo caratterizza nell'ultima fase. Soltanto a partire da questa *divisione*, che in sé è netta e irreversibile, il problema di una *ricomposizione* voluta e programmatica, fondata sull'impegno politico e culturale degli intellettuali, si pone in maniera assolutamente chiara e cosciente. «La dipendenza e il rapporto di scambio fra gli uomini», per usare la terminologia hegeliana, diventano dominanti dal momento in cui l'universalità e l'oggettività del lavoro si fondano sulla sua *astrazione*. In questo quadro il lavoro degli intellettuali diventa piú essenziale che mai per realizzare la soddisfazione degli «altri bisogni» e per tenere unito il quadro sociale, che di per sé, se lasciato alla sua irrefrenabile spontaneità, la divisione del lavoro tenderebbe sempre piú a scomporre e disunire. Ma per raggiungere questo risultato gli intellettuali devono innanzitutto tener presente l'irrimediabilità della propria separatezza e, al tempo stesso, l'obbligo di far fronte consapevolmente agli impegni culturali,

morali e politici, posti da una società non piú organizzata secondo gli schemi rigidamente differenziati degli Stati e delle Corporazioni.

Riassumendo queste prime considerazioni, si potrebbero intanto avanzare le seguenti ipotesi:

1) Gli intellettuali sono esistiti fin dal momento in cui c'è stata una scissione precisa, consapevole e istituzionalizzata fra attività manuale e attività mentale; si può parlare di intellettuali come lavoratori o, piú esattamente, di lavoro intellettuale, solo dal momento in cui c'è sussunzione del lavoro sotto il capitale.
2) Il lavoro intellettuale è distribuito dappertutto, in quote maggiori o minori a seconda dei casi; gli intellettuali stanno in luoghi determinati, o come ceto o come categorie di specialisti professionali.
3) Non c'è struttura sociale o produttiva, né apparato istituzionale, che si regga senza una casta separata d'intellettuali; questa interdipendenza, che vale genericamente anche per il passato, diviene caratterizzante, e anzi decisiva, quando il modo di produzione capitalistico imprime un'accelerazione vertiginosa al mondo delle specializzazioni e impone al tempo stesso una piú ferrea e pianificata organizzazione dell'insieme (l'esempio forse piú lampante in questo senso è la nascita e la formazione negli ultimi due secoli di un ceto politico-intellettuale professionistico, di dimensioni e funzioni mai conosciute nel passato).

Seguendo queste ipotesi, si potrebbe arrivare a dire che il lavoro intellettuale si colloca, in maniera piú netta e determinante che per altre forme di attività umana, in un punto delicatissimo d'intersezione fra queste tre sfere, che sono il *lavoro*, la *società* e il *potere* (o la *politica*). A seconda dell'equilibrio che queste tre sfere realizzano storicamente nei loro reciproci rapporti, gli intellettuali, se li si guarda dal punto di vista delle funzioni, possono assumere collocazioni diverse e, piú precisamente, tendono: *a*) a conquistarsi un *ruolo sociale dominante*, interferendo direttamente con la gestione del potere e della politica (gli intellettuali come *guida della società*); *b*) ad associarsi nell'esercizio del potere con le classi dominanti (gli intellettuali come *instrumentum principis*, anche sotto la veste di *persuasori*); *c*) a realizzare una posizione di privilegio per sé, usando in maniera riservata e con metodi sostanzialmente autoriproduttivi le competenze acquisite (gli intellettuali come *casta* o come insieme di caste); *d*) a elaborare i valori e le tecniche che, prima o poi, s'imporranno al resto della società (gli intellettuali come *specialisti dell'innovazione*); *e*) a occupare posti di rilevante prestigio nell'organizzazione della macchina istituzionale (gli intellettuali come *burocrati* e *grands commis*).

Naturalmente, non è detto che queste tensioni alla realizzazione di un fine privilegiato sortiscano sempre l'effetto previsto: spesso esse restano allo stadio potenziale (è il caso, ad esempio, della prima classificazione, che si può rintracciare assai frequentemente nella storia degli intellettuali, ma sotto la forma, piú o meno consapevole, di una aspirazione irrisolta). Può essere significativo segnalare che anche le Utopie contemplano funzioni differenziate tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, e complicate e minuziose elencazioni delle differenze possibili all'interno del lavoro intellettuale: si pensi, ad esempio, alla «Città del Sole» campanelliana, e all'elenco lunghissimo degli «offiziali» (tecnici, intellettuali) preposti alle diverse branche della vita associata. Questo vuol dire, probabilmente, che persino un'idea perfettamente armonica delle funzioni sociali non riesce a fare a meno di queste capillari distinzioni. Soltanto il comunismo dei giovani Marx ed Engels prevede una totale cancellazione della divisione del lavoro e quindi la fine delle distinzioni fra lavoro manuale e lavoro intellettuale; infatti, «nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, cosí come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico» [1845-46, trad. it. p. 33]. Ma Marx ed Engels si dimenticano di dire come si potrebbe continuare a parlare di caccia, di pesca, di pastorizia e di critica, senza avere né cacciatori né pescatori né pastori né critici. La funzione crea la specializzazione, e la specializzazione tutela, potenzia e sviluppa la funzione. Le singole figure professionali, in sostanza, non sono altro che il prodotto di una precisa divisione del lavoro, e non possono essere cancellate se non partendo dal presupposto che sia possibile cancellare la stessa divisione del lavoro. Ma questo non corrisponde a nessuno dei segni che l'evoluzione della società umana ha sempre piú fornito nel corso dei secoli.

Il problema di un lavoro intellettuale separato sembra invece connaturato con l'esistenza stessa di un'organizzazione sociale complessa, che vive di una solidarietà articolata e non organica delle funzioni. Altro problema, molto piú concreto e maturo, è quello che consiste nel tentare di non far coincidere la distinzione delle funzioni con la disuguaglianza economica, sociale e culturale, e nel non attribuire al lavoro intellettuale il ruolo privilegiato che esso, istintivamente, si attribuisce, proprio per il fatto di disporre delle competenze necessarie a costruire una posizione di privilegio innanzitutto sul piano dei rapporti ideologici e di coscienza.

2. *Nascita delle competenze.*

La sorte del concetto è benissimo espressa da quella della parola che lo definisce. Infatti, come è già stato ricordato, la parola, che ha una lunga storia come aggettivo volto a definire sia nel linguaggio filosofico sia in quello comune facoltà e attributi dell'intelletto (virtú intellettuale, cognizione intellettuale, abito intellettuale, ecc.), comincia a far parte a sé e, per cosí dire, si sostantivizza dal momento in cui l'oggetto che socialmente le corrisponde, e cioè la presenza di individui che assumono un ruolo ben definito nella società come portatori di competenze prevalentemente intellettuali, si costituisce su di una base materiale di massa. Da quel momento, l'uso del termine sembra a tal punto corrispondere

a un'esigenza di definizione unitaria e sintetica di certe mansioni svolte nella società a prevalente contenuto intellettuale da essere esteso, con una sorprendente operazione di vertiginoso allargamento semantico, a tutti i periodi e a tutte le situazioni della storia, da una parte arricchendo probabilmente in maniera imprevedibile le possibilità d'interpretazione di una storiografia della cultura a vasto raggio, dall'altra però ingenerando spesso equivoci e confusioni.

Intellettuali diventano infatti, all'interno di questa ottica, Platone e Aristotele, Tommaso d'Aquino e Machiavelli, Petrarca e Moro, i copisti conventuali dei secoli bui del medioevo e i funzionari-cortigiani del Rinascimento italiano, i santi padri della Controriforma cattolica e i puritani inglesi seguaci di Cromwell. È probabile che una formula definitoria (concettuale) a maglie cosí larghe corrisponda all'esigenza per lo piú inconscia di ricondurre ad alcune grandi sistemazioni sintetiche (e schematiche) il materiale tanto vasto di una produzione culturale, che viceversa proprio nella specificità delle esperienze e nella ricchezza degli scarti e delle differenziazioni trova la sua ragion d'essere piú profonda. Non può essere un caso, tuttavia, che questo processo di assimilazione ai modi d'essere sostanzialmente propri della società occidentale industrialmente sviluppata si sia verificato, tagliando fuori o sottoponendo allo stesso processo di colonizzazione concettuale forme ed esperienze di attività intellettuali proprie di altre forme di civiltà, come, ad esempio, quelle orientali. È dubbio, ad esempio, che il Buddha possa essere definito un intellettuale nel senso nostro del termine, anche se non può esser negato in nessun modo che la sua predicazione sia un fatto anche intellettuale. Lo stesso Cristo, ponendosi in un punto di confluenza tra Occidente e Oriente, ha taluni aspetti che ricordano l'intellettuale moderno e altri invece che li contraddicono apertamente: da ciò l'importanza contraddittoria del cristianesimo nella formazione dell'intellettuale moderno occidentale; per quanto laico questi sia, infatti, non c'è dubbio che, sul piano dell'impegno etico e dell'attivismo propagandistico (il mito della rigenerazione del mondo, ad esempio), esso continui a registrare al proprio interno un elemento di inequivocabile origine cristiana.

L'unico modo corretto per ricondurre dentro un discorso unitario un materiale cosí vasto e cosí difforme sembra dunque quello di concepirlo come un lungo e complicato processo di specificazione e competentizzazione di determinate facoltà umane (quelle cerebro-spinali) di fronte ai compiti posti da modelli sociali estremamente diversificati fra loro. Per un'altra facoltà propria della mente umana, questo processo non ha dovuto ogni volta ricominciare da zero ma si è avvalso al contrario delle competenze di volta in volta acquisite, eventualmente riplasmandole alle nuove esigenze sociali e conoscitive. Di conseguenza, una «storia degli intellettuali» è quasi sempre, al tempo stesso, una «storia della tradizione culturale», che fa da supporto e da materiale al continuo scomporsi e ricostituirsi di figure intellettuali con una propria identità distinta rispetto a tutte le precedenti e a tutte le successive. Questo può spiegare anche perché, probabilmente, la nascita di una coscienza precisa del proprio essere intellettuali sia coordinata alla nascita di una visione *storica* del patrimonio umano del passato, all'interno del quale le azioni dei dotti e dei filosofi (*alias* intellettuali, a partire

da un certo punto... della Storia) costituiscono in sostanza alcune delle nervature piú resistenti alla disgregazione del tempo, che tende a distruggere ogni tipo di memoria (si pensi allo storicismo tedesco e, su di un piano piú limitato, ma localmente assai significativo, al tipo di ricostruzione storica, che offre un Ugo Foscolo nei *Sepolcri* (1807): una delle prime codificazioni esplicite, in campo nazionale, della funzione coesiva ineliminabile svolta dagli «intellettuali»).

L'analisi di una storia degli intellettuali cosí concepita può arrivare fino a livelli microscopici, fortemente individuati e circoscritti nel tempo e nello spazio (per esempio, l'intellettuale come si forma a Siena tra Quattro e Cinquecento, assai diverso, nei tipi di produzione culturale e nei ruoli sociali svolti, dall'intellettuale fiorentino coevo); oppure può disporsi secondo grandi segmenti storici, la cui funzione, allora, non sarà tanto descrittiva e analitica, quanto d'individuazione delle categorie generali che ne risultano e che costituiscono, per cosí dire, il supporto obiettivo dei grandi passaggi successivi.

Poiché è impossibile e fors'anche inutile fornire qui esempi di storia microscopica degli intellettuali, converrà brevissimamente accennare invece a questi grandi, fondamentali passaggi, da cui nessun ragionamento potrebbe prescindere, ribadendo ancora una volta che, rispetto agli esiti finali dell'intero processo, è il tipo dell'intellettuale occidentale che ci si propone di osservare. Tenendo conto di queste precisazioni e di questi limiti, si potrebbe dire che, prima della svolta decisiva verificatasi intorno alla metà del XVIII secolo, la quale ha fornito i concetti in base ai quali si ragiona e si definisce, i momenti decisivi di formazione della figura dell'intellettuale sono tre, e precisamente:

a) All'interno del mondo greco-romano il momento in cui, attraverso l'attività dei sofisti, il discorso genericamente religioso e genericamente filosofico si socializza e diventa strumento di pratiche mondane e di acquisizione del potere. Il ragionamento socratico rappresenta in questo senso il passaggio piú decisivo a una pratica della scrittura intellettuale, che ha il proprio fine nei mutamenti dei comportamenti collettivi, in particolare di quelli delle élite (con la conseguente o comunque contemporanea formazione di uno strato di specialisti del discorso – i filosofi –, a cui è demandato il compito di far evolvere possibilità e modalità dei rapporti interumani).

Nel mondo greco-latino ha inoltre un'importanza non secondaria la figura dell'intellettuale come *orator*, in cui il compito della persuasione viene assunto esplicitamente come l'oggetto stesso di una presenza privilegiata all'interno della società, a base, ancora una volta, o etica o filosofica. La funzione essenziale della tradizione oratoria, da Cicerone a Quintiliano, nella ricostituzione delle categorie intellettuali delle fasi successive – il mondo medievale, moderno –, serve a chiarire sinteticamente questo riferimento.

b) All'interno del mondo medievale-cristiano il momento in cui l'immaginazione puramente religiosa dei principali dotti cristiani comincia in taluni fra essi (Girolamo, Gregorio Magno, Giovanni di Salisbury e poi Tommaso) a travagliarsi per l'elaborazione di formule che siano in qualche modo destinate a far scendere la parola di Dio sulla terra. Questo processo è stato di recente investigato esattamente come un «tipo storico» di formazione degli intellettuali, anche

attraverso il ricollegamento con la lenta e progressiva istituzione di centri sempre piú laici di cultura, come le Università [cfr. Le Goff 1957]. Antonelli [1973] ha richiamato l'attenzione sull'importanza decisiva della comparsa in taluni di questi dotti cristiani della nozione del *progresso*, ai fini, esattamente, di un incorporamento dell'ideale religioso cristiano nelle vicende storiche delle istituzioni politiche e culturali umane. La figura che per lunghi secoli sintetizza vocazione intellettuale e vocazione religiosa è quella del *clericus*, la quale, del resto, anche sul piano sociale, rappresenta una fusione delle due funzioni. A un certo punto, ovviamente, la sintesi si spezza, ma non è detto che questa frattura lasci di nuovo nettamente vocazione intellettuale da una parte e vocazione religiosa dall'altra. Al contrario, mentre il chierico-chierico tende ad assorbire sempre piú elementi di coscienza e funzione intellettuale laica (basti pensare ai grandi dignitari e ai pontefici della Chiesa italiana rinascimentale), il chierico-laico conserverà a lungo l'aspirazione a una finalizzazione religiosa dell'operare intellettuale: la figura del filosofo e dell'oratore cristiano è quella che esprime meglio, tra Umanesimo e Controriforma, la chiara compresenza di questi due piani.

c) All'interno del mondo umanistico-rinascimentale, il momento in cui si comincia ad avvertire con maggior forza l'esigenza di specificare le funzioni intellettuali in stretto rapporto con l'articolazione crescente della società civile e dello Stato. L'umanista, da questo punto di vista, presenta per la prima volta quelle caratteristiche tecniche, che in molti casi e piú avanti favoriranno un passaggio massiccio da intellettuale generico a funzionario. Questo processo è quindi strettamente intrecciato con la storia dello Stato assoluto e della società moderna fra XIV e XVII secolo, a confronto dei quali l'intellettuale tradizionale modella al tempo stesso un senso crescente della propria indipendenza e autonomia e una volontà sempre maggiore di *contare* nel proprio ruolo e nella propria capacità di conoscenza. Garin [1957, in particolare] ha attirato piú volte l'attenzione sulla fase formativa di questi processi; ma vale la pena di ricordare che una figura-chiave, il vero iniziatore e anticipatore di gran parte delle conquiste successive, è Francesco Petrarca. Petrarca, infatti, si colloca *consapevolmente* nella zona di giunzione fra due culture, che non sono soltanto quella classico-pagana e quella medievale-cristiana, ma anche quella dell'impegno civile e quella della piú libera autonomia intellettuale. Da questo crogiolo, da questo processo di fusione, tutto viene profondamente modificato e riplasmato: la cultura cristiana è ripresentata con forza, ma al tempo stesso con il volto problematico ed esistenziale di un'ascesi che non può in nessun modo appagarsi della spiegazione dottrinaria; la cultura classica (quella del *philosophus* e dell'*orator*) viene sottratta all'uso sostanzialmente strumentale, che ne era stato fatto nei secoli medievali precedenti, e, riacquistando la sua funzione di *humanitas*, s'intreccia profondamente con la cultura cristiana intesa su basi nuove e fa corpo con essa; l'impegno politico e civile viene fatto discendere, piú che dagli imperativi del dogma, dalla coscienza di una superiorità intellettuale potenzialmente sconfinata; l'autonomia intellettuale, pur conservando caratteri sacrali, non è dedotta piú da principî trascendenti ma si forma all'interno di una precisa professionalizzazione e specializzazione del ceto, che ha inizio in ambito filologico e letterario,

ma di lí tenderà a invadere tutte le diverse branche del sapere e tutte le pratiche della scienza.

All'altro capo di questo processo si trova, a un certo punto, Erasmo, con la sua professionalizzazione della scienza filologica in funzione di un prestigio da far valere estensivamente sul piano etico, civile e politico. E si trova, a un certo punto, anche la specificazione e la specializzazione del «mestiere di politico», che è anche, con Machiavelli, attualizzazione della cultura umanistica in ben precise pratiche di governo ed esperienze di mutamento, in cui l'intellettuale afferma il suo ruolo accanto e in concomitanza con lo sviluppo delle diverse forme del potere.

Si trova, anche, a partire da un certo punto in poi, la specificazione, e quindi la separazione, dell'intellettuale filosofo, oratore e tecnico dall'intellettuale scienziato, che si specializza nella conoscenza fisica e naturale del mondo. Le due grandi categorie non erano fino allora cosí nettamente separate come avverrà poi: ancora in Galilei la distinzione è difficile da segnare con precisione. Ma anche in questo caso la specificazione e la separazione non annullano ancora a lungo il senso di una comune appartenenza e di una comune origine. Il rapporto dello scienziato con il potere e con la società ubbidisce a regole non molto dissimili da quelle che definiscono tali rapporti per l'oratore o per il filosofo. Al tempo stesso non c'è ancora una categoria generale capace di abbracciare e definire insieme tutte queste competenze. Si potrebbe dire, paradossalmente, che i ruoli intellettuali sono piú distinti e al tempo stesso meno lontani fra loro di quanto non lo saranno dopo la rivoluzione capitalistico-industriale. Solo allora, infatti, come già si è cercato di argomentare, la radice sociale e politico-economica diviene veramente uguale per tutti, mentre al tempo stesso la differenziazione e specializzazione tecnica delle professioni intellettuali cresce a dismisura.

3. *L'intellettuale e la società capitalistica.*

Le considerazioni svolte precedentemente consentono di vedere con maggior precisione attraverso quale selezione di competenze si formi una figura d'intellettuale capace d'intervenire in forma e misura sempre piú autonome nel contesto sociale e politico circostante. Ma finché il potere è assoluto e la società rigidamente organizzata in Stati, questa autonomia non si sottrae a limitazioni molto forti. Solo quando queste limitazioni vengono meno, si verifica una vera e propria esplosione della «questione degli intellettuali», e un riconoscimento consapevole, e quindi un portare a coscienza, delle implicazioni non soltanto tecniche e cioè, nonostante tutto, sussidiarie e perfino in taluni casi servili, delle funzioni intellettuali all'interno della società. Tutto ciò comincia a realizzarsi con la soppressione del potere assoluto e con l'abolizione degli Stati, ossia con la rivoluzione francese, che mette in opera per la prima volta questi tre fattori: 1) la mobilità sociale degli intellettuali, propria della società borghese (accanto e coerentemente con le altre forme di mobilità sociale, che contraddistinguono questo tipo di società); 2) la loro compromissione in quanto ceto nei processi di

ristrutturazione politica, sociale e istituzionale; 3) la sottomissione (crescente) del lavoro intellettuale ai meccanismi della produzione capitalistica, che mettono a frutto e investono competenze, tecniche e specializzazioni accumulate nei secoli precedenti.

Gli intellettuali, infatti, si liberano allora per la prima volta dalla tutela dello Stato e delle istituzioni; tendono a configurarsi come ceto non parassitario ma produttivo; diventano produttori di beni anche materiali, oppure, piú esattamente, di beni che materiali non sono dal punto di vista della configurazione interna del prodotto, ma si comportano come beni materiali in quanto si sottopongono alle universali leggi della produzione e del consumo; escono indifferentemente da tutti i ceti sociali, ma principalmente da ceti specializzati nell'erogazione di servizi (piccola e media borghesia, con qualche fenomeno molto piú limitato di genesi dalle classi subalterne); si pongono come interlocutori e non piú come strumenti del potere e scoprono perciò, e affermano risolutamente, la stretta connessione fra critica e utilità nell'esercizio delle loro funzioni. Si potrebbe dire, riassumendo, che il quadro complessivo è dato dal rapporto capitale - lavoro - società di massa. Contro questo sfondo si staglia la complessa vicenda dell'intellettuale moderno, che per comodità potrebbe essere ridotta (rinunziando quindi in partenza a molti elementi storici) a una sociologia-tipologia del lavoro intellettuale incardinata su queste quattro basi:

1) Gli illuministi non arrivano a coniare un nuovo termine per la funzione, ma hanno già sufficientemente chiara la funzione. Voltaire, nell'*Encyclopédie*, elenca sotto l'articolo «Gens de lettres» molti degli attributi che noi saremmo disposti a considerare caratterizzanti per una definizione dell'intellettuale moderno. Questo è doppiamente significativo. Da una parte, infatti, egli fa vedere come da una radice storico-semantica ben determinata (secondo cui *gens de lettres* è equivalente del termine antico *grammairiens*, che, d'altra parte, presso i Greci e i Romani, stava a significare «non soltanto uomo dotto nella grammatica propriamente detta, che è la base di tutte le conoscenze, ma uomo che non fosse estraneo alla geometria, alla filosofia, alla storia generale e particolare» [1764, trad. it. p. 772]) si sviluppi una funzione che supera la determinazione lessicale iniziale. D'altra parte, egli ci dimostra che, assunta la nuova complessità semantica della funzione come punto di riferimento fondamentale, la questione del termine passa in un certo senso in secondo piano e diventa determinante, invece, quella dei contenuti e delle competenze, di cui esso si fa portatore, sia pure provvisorio e precario (al punto che di lí a poco cadrà in disuso e verrà sostituito). Per Voltaire, infatti, non merita l'attributo di *gens de lettres* «colui che, con scarsa dottrina, coltivi un solo genere di studi»: esso è invece un cultore di piú materie – anche se non in ogni caso con capacità di specialista –, che è in grado di mettere in relazione fra loro e al servizio del pubblico. L'*homme de lettres* non è neanche un *bel esprit*, perché le sue acutezze si appuntano a materie e riflessioni assai piú profonde. In breve, *les gens de lettres* fanno ormai parte necessaria della società, in virtú dei servizi che le rendono, da quando hanno trasferito la loro *critica* dal settore della filologia («delle parole greche e latine») a quello dei costumi e delle intelligenze: questa critica, «sorretta da una sana filosofia, ha distrutto tutti i pregiudizi di cui la società era infetta... ha relegato nelle scuole mille dispute puerili, che un tempo erano pericolose e che grazie a loro sono ormai spregevoli: con ciò hanno realmente giovato allo Stato» [*ibid.*, p. 773].

D'Alembert, nel suo *Essai sur la société des gens de lettres et des grands* (titolo che un traduttore italiano ha recentemente modificato, con significativo mutamento di concetti, in *Saggio sui rapporti fra intellettuali e potenti*), esprime generalmente definizioni analoghe a quelle di Voltaire, ma vi aggiunge due attributi particolarmente importanti ai fini del nostro discorso: l'affermazione che tra *gens de lettres* e *grands* è necessaria la «parità», per consentire alla funzione intellettuale di svilupparsi a pieno («Concludiamo da tutto ciò che abbiamo detto, che i soli grandi signori di cui un uomo di lettere deve desiderare la presenza sono coloro che egli può trattare e considerare in piena sicurezza come fossero suoi pari e suoi amici, mentre deve senza eccezione fuggire gli altri» [1753, trad. it. p. 36]); e l'individuazione nella libertà, verità e povertà (la povertà come condizione, spesso, per la realizzazione delle altre due) delle idealità, che gli uomini di lettere devono coltivare come loro attributi imprescindibili [*ibid.*, pp. 48 sgg.]. Si potrebbe dire con questo che l'ideologia della funzione intellettuale nasce ad un tempo con la funzione stessa.

Il primo tipo d'intellettuale, che nasce dal processo di dissoluzione degli antichi Stati, è dunque un intellettuale ancora incardinato fortemente nella propria cultura umanistica ma non prigioniero delle sue regole interne, disponibile anzi ad aprirsi a una comunicazione interdisciplinare, non necessariamente specialistica ma non per questo dilettantesca, la quale rappresenta il canale piú sicuro per la socializzazione del proprio sapere. La sua funzione è critica, ma non «critica-in-sé», bensí critica per l'utilità sociale, che ne può derivare. Questi è dunque l'intellettuale illuminista, critico e utile, le cui numerose reincarnazioni arrivano fino ai nostri giorni. Tradotto in politica, questo intellettuale assume il piú delle volte la forma del giacobino. Se però, come accade talvolta, egli concepisce il proprio rapporto con le masse e con la società in forma d'integrazione e non di direzione, avremo il tipo d'intellettuale organico, di origine rousseauiana.

2) I romantici non creano un tipo intellettuale nuovo rispetto a quello illuministico. Il *Gelehrt* fichtiano ha anche lui una doppia faccia, quella teoretica e quella critica: «O il fine piú prossimo di esso è quello di partecipare ad altri le idee, nella conoscenza viva delle quali egli si è addentrato; e allora il suo compito piú prossimo è la teoria delle idee, in generale o in particolare – egli è un maestro della scienza...

«Oppure il fine piú prossimo di colui che è giunto mediante la cultura dotta al possesso delle idee, è quello di formare secondo questa idea il mondo, che per sé è inerte di fronte alle sue vere intenzioni: formare cioè la legislazione, il complesso di tutte le relazioni giuridiche e sociali degli uomini fra di loro; od anche la natura che circonda gli uomini, e che influisce a rendere degna la loro esistenza, secondo la divina idea del diritto o della bellezza, quanto è possibile in una data epoca e in date condizioni: mentre tiene per sé il suo vero concetto cosí come l'arte con cui egli lo trae dal mondo. Allora il dotto è un dotto pratico»

[Fichte 1805, trad. it. pp. 15-16]. Non si potrebbe essere piú precisi: il dotto ha il dovere di andare nella storia e di diventare pratico; però, ciò che gli consente di effettuare questo tragitto è il possesso anticipato della verità, e questo possesso viene soltanto dalla conoscenza approfondita delle idee (cioè, nel caso di Fichte, di un Dio umanizzato, ma, in altri casi, di formule ideologiche totalizzanti, non importa se di carattere religioso oppure laico).

Anche nel caso di Fichte si può forse parlare di «intellettuale illuministico-giacobino», nel mutamento anche cospicuo degli specifici contenuti ideologici e culturali. Un discorso diverso si dovrebbe fare, invece, per Goethe (*Poesia e verità* (*Dichtung und Wahrheit*, 1811-30) e *Gli anni di apprendistato di Guglielmo Meister* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1796)) e per Schiller (*Lettere sull'educazione estetica* (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, 1793-94)). Anche con queste grandi personalità ritorna il motivo dell'«intellettuale critico», ma con un piú forte rilievo degli elementi di fondazione e di progettualità: la funzione illuministica dell'intellettuale, anticonformistica e antisuperstiziosa, viene, piú che negata, riassorbita in una visione piú vasta dei compiti creativi che all'intellettuale (piú precisamente, in questi casi, uno scrittore dalle molteplici capacità e competenze) si pongono nell'edificazione del mondo futuro. In altri personaggi di questo periodo (Novalis, ad esempio) l'utopia estetica si richiude su se stessa, e l'intellettuale, identificandosi al punto limite con il poeta, si giustifica socialmente solo in quanto è portatore di una verità che si presume assoluta e che, come tale, non è verificabile con strumenti empirici.

Nel primo caso si avrà l'intellettuale romantico di tipo critico-fondativo; nel secondo, l'intellettuale romantico di tipo critico-critico. L'uno e l'altro destinati a una lunga storia: il primo, attraverso una serie di scrittori e intellettuali borghesi del secondo Ottocento, arriva fino a sfiorare il socialismo, e un teorico marxista, appunto, come Lukács, se ne appropria totalmente; il secondo dissemina la sua concezione di una competenza tanto piú reale quanto piú, apparentemente, indeterminata in tutta una serie di comportamenti di resistenza e di rifiuto intellettuali, che, attraverso il decadentismo e le varie filosofie dell'esistenza, arriva fino ai nostri giorni.

Il pensiero di Hegel, come è già stato accennato, domina sovrano l'insieme di questa concezione, cercando di mediare tra la funzione critica-critica e quella critica-fondativa proprie dell'intellettuale borghese moderno. Il luogo di questa mediazione sta anch'esso oggettivamente intermedio e intermediario tra società civile e Stato, e per definirlo egli non disdegna di riassorbire nel proprio ragionamento quello dell'economia politica smithiana. Come ha scritto acutamente Gramsci, «con Hegel si incomincia a non pensare piú secondo le caste o gli "stati", ma secondo lo "Stato", la cui "aristocrazia" sono appunto gli intellettuali... Senza questa "valorizzazione" degli intellettuali fatta da Hegel non si comprende nulla (storicamente) dell'idealismo moderno e delle sue radici sociali» [1931-1932, ed. 1975 p. 1054]. In altri termini, con Hegel si ha per la prima volta il riconoscimento sia dell'autonomia degli intellettuali rispetto al contesto espresso dalla classe dominante (della quale, peraltro, anch'essi in una certa misura fanno parte), sia della loro imprescindibile funzione nella costruzione delle strutture della società e dello Stato moderno: dalla materialità dell'analisi economica di Adam Smith al grande e previdente progetto ideologico, coscientemente funzionale ai passaggi successivi, istituzionali e ideali, della società borghese capitalistica.

3) L'enorme sviluppo della produzione e della tecnica, strettamente connesso con l'affermazione del sistema produttivo capitalistico, trascina con sé lo sviluppo altrettanto enorme delle competenze intellettuali legate, piú o meno direttamente, a tale processo. Questo sviluppo approfondisce, innanzitutto, il divario già in precedenza manifestatosi tra intellettuale riflessivo e intellettuale ricercatore: si potrebbe dire che questo secondo tipo, già dopo la conclusione del periodo illuministico, quando eminenti figure di scienziati (Laplace, Gauss) avevano ancora conservato tratti e interessi universalistici, tende sempre piú a identificarsi con le singole funzioni disciplinari rappresentate (la fisica, la matematica, la botanica, ecc.), lasciando all'altro, se si può dir cosí, le funzioni sociali di rappresentatività piú generale (i filosofi, i letterati, gli scrittori, ecc.). Naturalmente, questa è un'illusione ottica piú che una realtà: al contrario, si potrebbe dire che la figura dell'intellettuale scienziato permea di sé le articolazioni decisive del sistema capitalistico, assolvendo compiti essenziali per lo sviluppo (a cui non corrisponde sempre, magari, una quota equivalente di potere). Accanto all'intellettuale critico-utile, a quello critico-progettuale e a quello critico-critico, lo scienziato, che soddisfa a precisi compiti conoscitivi, i quali, quand'anche non sono riducibili immediatamente a delle operazioni pratiche, s'immettono però nel vastissimo circolo «ampliamento delle conoscenze - sviluppo delle tecnologie - aumento e diversificazione della produzione - mutamento e rottura degli equilibri e dei modelli conoscitivi precedenti - ampliamento delle conoscenze», potrebbe esser definito l'«intellettuale-funzione», in quanto esiste funzionalmente a un obiettivo delimitato ma imprescindibile di modificazione della struttura del sapere. Naturalmente, anche l'intellettuale-funzione può aspirare, ed in effetti spesso aspira, al conseguimento di una maggiore *socializzazione* della propria figura e della propria attività. Ma il suo discorso, in quanto discorso specialistico, per socializzarsi ha bisogno o di un sistema politico e di mediazioni istituzionali, adeguati allo scopo, o di mediazioni ideologiche e filosofiche mutuate da altri tipi di discorso intellettuale. Ciò ha determinato due fenomeni in stretta relazione fra loro, vale a dire la nascita, accanto a una «questione degli intellettuali», di una questione delle «due culture», in perenne difficoltà d'osmosi fra loro, e l'apparente marginalizzazione del lavoro intellettuale scientifico dai problemi di gestione pubblica di una società capitalistica avanzata.

C'è, inoltre, un tipo d'intellettuale-funzione che è più strettamente legato allo sviluppo delle tecnologie e degli apparati produttivi. Fin dalla prima rivoluzione industriale, c'è chi ha osservato che nelle forme proprie della tecnologia produttiva capitalistica si verificavano scissioni profonde tra le forme tradizionali del lavoro intellettuale e quelle del lavoro manuale, che portavano a una mortificazione profonda della quota di lavoro intellettuale direttamente impegnata nella produzione, ma al tempo stesso anche talune caratteristiche ricomposizioni di lavoro intellettuale in stretto rapporto con le esigenze di sempre nuove

scoperte e trasformazioni per lo sviluppo dell'apparato produttivo [cfr., oltre a Smith 1776, anche Babbage 1832; Ure 1835; autori, oltre tutto, molto citati da Marx nei suoi ragionamenti sul lavoro di fabbrica]. In altri termini, se è vero che il lavoro in produzione tende sempre piú a perdere il suo quoziente intellettuale (famoso è, a questo proposito, l'esempio di Smith sull'operaio che fabbrica spilli dopo l'introduzione della macchina), è vero anche che le esigenze dello sviluppo tecnologico producono altrove formidabili concentrazioni di lavoro intellettuale separato, le quali interagiscono con lo sviluppo della scienza vera e propria e ne incorporano a loro volta una buona parte. Persino le piú spregiudicate teorizzazioni sulla necessità di ridurre il lavoro manuale di fabbrica sempre meno intellettuale [cfr. Taylor 1911], e le loro estreme applicazioni pratiche (il fordismo, il lavoro alla catena), sono fondate sul ragionato convincimento che la depauperazione quasi totale del lavoro operaio della sua quota-parte di lavoro intellettuale può realizzarsi solo se c'è un incremento delle tecnologie, il quale, a sua volta, può realizzarsi soltanto se il lavoro intellettuale, inteso rigidamente come *funzione*, sviluppa le sue capacità con ritmi cento, mille volte piú accelerati rispetto al periodo precedente l'inizio della rivoluzione industriale. Si genera cosí un vero e proprio esercito di lavoratori intellettuali di tipo nuovo, strettamente legati al mondo della produzione, il cui rapporto con i grandi sistemi elaborati dagli intellettuali di tipo piú tradizionale è incerto e spesso addirittura insussistente, ma la cui essenzialità rispetto al funzionamento delle strutture sociali dominanti è assolutamente innegabile.

4) L'ultimo discorso è il rovescio esatto di quello precedente. La società capitalistica, se da una parte riduce la quota di attività intellettuale presente in molte forme di lavorazione, soprattutto all'interno della fabbrica, producendo al tempo stesso, come si è detto, concentrazioni formidabili di lavoro intellettuale separato, da un altro punto di vista dissemina quote di lavoro intellettuale in una grande quantità di professioni e di mestieri, che lo sviluppo stesso di questa società produce e favorisce. Occorre quindi considerare, in un discorso ampio sull'intellettuale moderno, la grande massa delle funzioni sociali, che incorporano quozienti talvolta molto elevati di lavoro intellettuale, all'interno, però, di contesti che non sono specifici. Nell'amplissima sfera dei servizi, ad esempio, questa figura d'intellettuale non professionale è estremamente diffusa.

Ma il caso piú tipico, forse, è quello rappresentato dai politici, i quali sono i fratelli gemelli degli intellettuali, ma, per cosí dire, i «fratelli cattivi», in quanto utilizzano la loro innegabile caratterizzazione intellettuale non per fini teorici né per fini conoscitivi né per fini progettuali né per fini semplicemente critici, bensí per fini di fondazione pratico-sociale, e perciò, nel momento in cui si sforzano di tradurre in pratica le loro idee, devono innanzitutto negarsi come intellettuali (e talvolta, anche, negare gli intellettuali con cui hanno rapporti), per liberarsi dell'eterno limbo del «discorso», all'interno del quale questi vivono.

Questa enorme massa di lavoro intellettuale diffuso ricompatta continuamente funzioni positive, istanze progressiste e spinte alla lacerazione e alla conflittualità, che sono presenti organicamente, e cioè stabilmente, all'interno della società capitalistica. I rapporti fra gli intellettuali professionali (i primi tre tipi) e quelli non professionali (quarto tipo) non sempre sono chiari per difetto di analisi, ma una mappa complessiva del lavoro intellettuale all'interno di questa società non potrebbe prescindere dall'approfondimento di questo intreccio.

Naturalmente, non è detto che i quattro tipi sopra elencati si ritrovino sempre allo stadio puro. Anzi, quanto piú crescono le articolazioni di una società come quella capitalistico-industriale, tanto piú i tipi astratti s'incrociano e si diversificano in virtú dell'accresciuta polivalenza delle funzioni a cui devono corrispondere. Ma si potrebbe dire al tempo stesso che gli elementi, di cui le funzioni intellettuali di volta in volta si compongono, sono, schematicamente descritti, quelli che finora sono stati individuati. Su questi elementi scendono poi ad interferire gli interventi attivi delle forze politiche e sociali dominanti, che fanno della presenza degli intellettuali nella società una questione di schieramento delle forze, da puramente sociologica o conoscitiva che essa era. La lotta per la conquista degli intellettuali fa parte anch'essa del problema della definizione della figura-intellettuale nel processo pratico del suo determinarsi.

4. *Intellettuali e lotta di classe.*

Il pensiero marxista, ad esempio, ha sempre attribuito una importanza particolare alla «questione degli intellettuali», e se ne capisce il perché. Proprio in quanto teoria della lotta di classe del proletariato, cioè della classe subalterna e sfruttata dal capitale, essa dovette porsi molto precocemente il problema del rapporto che può stabilirsi fra la lotta liberatrice della classe operaia e gli intellettuali, forza socialmente dai confini piuttosto incerti e quindi non necessariamente ostile, e la cui forma fondamentale di produzione, quella culturale, tecnica e ideologica, appare essenziale tanto alle possibilità di conservazione del dominio quanto a quelle di scalzarlo e di trasformarlo.

In Marx, tuttavia, l'attenzione verso questo problema non assume ancora una forma specifica: hanno invece un enorme rilievo tutte le osservazioni riguardanti i fondamenti materiali del lavoro intellettuale nel contesto della divisione sociale (capitalistica) del lavoro, che sono poi quelle in buona parte derivate da Smith (cfr. § 1).

Nei teorici marxisti successivi la «questione degli intellettuali» si pone invece in maniera molto precisa su due versanti ben definiti e non sempre necessariamente coordinati fra loro: l'uno è quello che potrebbe essere definito dell'«origine della teoria rivoluzionaria» e del suo rapporto con la lotta di classe e con l'organizzazione del proletariato; l'altro è quello che riguarda i processi di proletarizzazione crescenti, i quali, secondo la teoria marxista, investono profondamente tutti gli strati intermedi a causa delle particolari leggi di sviluppo del capitalismo.

Ambedue gli aspetti si ritrovano, ad esempio, nel pensiero di Karl Kautsky. Il secondo, tuttavia, ha all'inizio minor rilievo, probabilmente perché i teorici della prima socialdemocrazia vedevano piú urgente la precisa definizione di una

strategia e organizzazione della classe operaia, ben identificate e autonome rispetto al contesto politico e ideologico borghese dominante. La posizione degli intellettuali non presenta, quindi, particolari differenze rispetto a quelle di altri strati sociali, che, secondo la ben nota affermazione di Marx [1846], lo sviluppo del capitalismo mette in una posizione ambigua (di volta in volta alleati o avversari) rispetto alla lotta del proletariato. Scrive infatti Kautsky: «In complesso, nella lotta di classe fra capitalisti e proletariato essa [l'intelligenza] si trova all'incirca nella posizione della piccola borghesia e dei contadini, che non hanno alcun interesse allo sfruttamento capitalistico, anzi spesso gli si rivolgono contro, ma hanno anche forti interessi che li spingono a contrapporsi al proletariato. L'intelligenza si distingue tuttavia da ambedue queste classi per il suo orizzonte intellettuale piú aperto, per la piú sviluppata attitudine al pensiero astratto e per l'assenza di un'unitarietà nei suoi interessi di classe» [1894-95, trad. it. p. 353]. Da questo punto di vista c'è dunque una sottovalutazione sociologistica del ruolo propriamente culturale che gli intellettuali possono svolgere anche in funzione di appoggio alle lotte della classe operaia. La critica dell'austromarxista Max Adler alle posizioni kautskyane consisterà essenzialmente nel mettere in luce questo rilievo.

Il primo aspetto, invece, costituisce uno dei punti nodali dell'impostazione marxista della questione degli intellettuali e, fino ai giorni nostri, uno degli aspetti piú delicati della costituzione stessa del marxismo in «dottrina ortodossa». Riprendendo alcune tesi famose di Engels nel *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* [1888], Kautsky non solo sostiene che nella lotta del proletariato per la propria liberazione vengono rovesciate ma anche «realizzate» alcune delle intuizioni fondamentali dell'idealismo tedesco (in particolare di Hegel) – stabilendo in questo modo un rapporto fra teoria e prassi, che molto concede alle grandi costruzioni logiche degli intellettuali –, ma arriva fino a sostenere la distinzione (sia pure contemporanea) fra la genesi della lotta di classe del proletariato e quella della teoria socialista, che da un certo momento in poi ne guida le sorti. È un passo famoso, che però vale la pena di rimeditare dal punto di vista della «questione degli intellettuali». Scrive Kautsky: «Socialismo e lotta di classe nascono uno accanto all'altra e non l'uno dall'altra; essi sorgono da premesse diverse... Il detentore della scienza non è il proletariato, ma sono gli *intellettuali borghesi*...; anche il socialismo contemporaneo è nato nel cervello di alcuni membri di questo ceto, ed è stato da essi comunicato ai proletari piú intellettualmente dotati, i quali in seguito lo introducono nella lotta di classe del proletariato, dove le condizioni lo permettono. La coscienza socialista è quindi qualcosa portato nella lotta di classe del proletariato dall'esterno, e non qualche cosa che ne sorge spontaneamente» [citato in Lenin 1902, trad. it. pp. 47-48]. Da questo punto di vista, dunque, la funzione degli intellettuali, in quanto, esattamente, specialisti professionali, nella determinazione delle origini stesse della lotta per il socialismo, appare enorme, e si può giustificare solo tenendo conto sia delle condizioni particolarmente difficili in cui i primi embrioni di organizzazione del proletariato si realizzano, sia della crescente influenza degli intellettuali come ceto nelle molteplici articolazioni, anche politiche e sociali, della

societa capitalistica. È vero che, nel pensiero kautskyano, le funzioni che originariamente si erano attribuite a gruppi isolati d'intellettuali e di socialisti vengono assunte poi dal partito, che è l'autentico portatore permanente e istituzionale della «coscienza dall'esterno» al proletariato: in questo senso, il peso esercitato dagli intellettuali nella formazione della coscienza di classe del proletariato appare assai minore rispetto a quello dell'organizzazione. Resta il fatto che, ponendo il problema in siffatto modo, si finiva inevitabilmente per fare della «questione degli intellettuali» – del loro ruolo, autonomia, funzione, capacità dirigente, ecc. – un ingrediente pressoché ineliminabile della «questione socialista» e si attribuiva un valore alle attività specifiche svolte dagli intellettuali – produzione di cultura, di scienza e di ideologia – assai grande rispetto al ruolo effettivamente da essi giocato nella lotta di classe a fianco del proletariato e contro la borghesia.

Da questo tipo di collocazione degli intellettuali nel contesto della lotta di classe – di volta in volta piccolo-borghesi declassati, o, come sono stati spesso definiti, proletarizzati, *deracinés*, ecc., e produttori di coscienza, di teoria e d'organizzazione per la classe operaia, che da sola non potrebbe averne – nascono gli usi differenziati che il movimento operaio internazionale nei diversi periodi ne ha fatto, e che vanno dall'uno all'altro di questi due estremi: una sorta di generici alleati umanitari, utili soprattutto perché capaci di diffondere solidarietà per la causa operaia fra gli strati intermedi e dominanti; e veri e propri quadri del movimento, destinati a rimpiazzare quelli direttamente proletari e operai per la maggior ricchezza delle competenze tecniche e specialistiche. Poiché, però, in generale il movimento operaio resta legato al principio teorico che la vera classe rivoluzionaria è quella operaia o comunque una certa frazione del proletariato, gli intellettuali in quanto ceto vengono guardati sovente con diffidenza dall'organizzazione, perché questa ne sospetta non a torto un'ambizione di concorrenza nella formazione e nella direzione delle avanguardie. Quando questo sospetto ha superato certi livelli, si sono avute, da parte del movimento operaio, le scomuniche e le purghe degli intellettuali.

Vale la pena di ricordare che Lenin cita abbondantemente nel *Che fare?* le posizioni di Kautsky sugli intellettuali con pieno consenso, facendone anzi il fondamento per la propria teoria della coscienza di classe e del partito («La dottrina del socialismo, invece, è cresciuta dalle teorie filosofiche, storiche, economiche che furono elaborate dai rappresentanti colti delle classi possidenti, gli intellettuali. Per la loro posizione sociale, gli stessi fondatori del socialismo scientifico contemporaneo, Marx ed Engels, appartenevano all'intellettualità borghese. Anche in Russia la dottrina teorica della socialdemocrazia sorse del tutto indipendentemente dalla crescita spontanea del movimento operaio, sorse come risultato naturale e inevitabile dello sviluppo del pensiero negli intellettuali socialisti rivoluzionari» [*ibid.*, p. 39]). La teoria leninista degli intellettuali non si differenzia molto, dunque, da quella propria del marxismo della Seconda Internazionale, salvo che, forse, Lenin accentua ancora di piú il momento della coscienza portata dall'esterno e radicalizza quindi la separatezza fra intellettuali e classe operaia, aprendo le porte alle ulteriori forzature del modello staliniano (dove gli intellettuali non è che non abbiano un ruolo: basti pensare alla politi-

ca dei «fronti popolari» nel campo della cultura, della lotta per la pace e per la coesistenza pacifica; a patto, però, che il loro specialismo non oltrepassi, nelle manifestazioni dell'impegno, alcuni principî generalmente e genericamente riconosciuti come validi, e non diventi discorso sulla «linea», che è invece tutta demandata all'elaborazione della macchina-partito, dove gli intellettuali si ripresentano, ma solo in quanto funzionari).

Si può affermare senza tema di smentita che la maggior parte delle posizioni marxiste terzinternazionaliste sul problema degli intellettuali ruota intorno a questa fondamentale tematica kautskyana-leniniana. Anche il «comunismo di sinistra» del primo dopoguerra, laddove affronta questo terreno, lo fa rivendicando con spirito estremistico e settario la necessità che l'intellettuale, se vuol veramente aderire al socialismo, lo debba fare rinunziando alla propria classe di origine e riversando totalmente il proprio carico di competenze all'interno dell'organizzazione del proletariato, che provvederà a rimodellarlo. Nell'importante saggio *Sul problema dell'organizzazione degli intellettuali*, Lukács sostiene in maniera molto chiara che «gli intellettuali possono diventare rivoluzionari solo *come individui*; devono *uscire* dalla propria classe per poter partecipare alla lotta di classe del proletariato» [1920, trad. it. p. 93]. In altri punti lo stesso Lukács sostiene che il problema della guida intellettuale della società non è qualcosa di diverso da quello rappresentato dall'assunzione di una coscienza storico-universale da parte della classe operaia e che «solo *mediante la coscienza di classe dei proletari* è possibile pervenire alla conoscenza e alla comprensione di questo cammino dell'umanità e, con ciò, alla "guida intellettuale"» [1919, trad. it. p. 25].

Si tratta, come si vede, di «indurimenti» estremistici delle posizioni leniniane e, se si vuole, socialdemocratiche ortodosse, in cui alla maggiore accentuazione del concetto di «coscienza di classe» della classe operaia *in sé* corrisponde una relativa svalutazione dell'operato degli intellettuali, se non in quanto partecipi volontari di questo processo, spogliatisi fino in fondo delle caratteristiche della classe originaria.

L'unico pensatore marxista che elabori posizioni nuove nel campo dei problemi degli intellettuali è senza dubbio Antonio Gramsci. È legittimo però porsi il quesito se questa maggiore ricchezza del pensatore italiano non derivi al tempo stesso da una maggiore lontananza sua dal ceppo socialdemocratico-comunista del marxismo ortodosso, e da un maggior assorbimento di idee e tematiche proprie del pensiero borghese contemporaneo. È fuor di dubbio, infatti, che nella sua concezione dell'intellettuale come espressione organica di un determinato schieramento sociale e nella sua visione delle funzioni da esso svolte come armatura flessibile del blocco storico, dominante o d'opposizione, che esso contribuisce potentemente a creare, si miscelano sia posizioni direttamente mutuate da Marx (tutte quelle, per esempio, che calcano l'accento sulla dialetticità del rapporto struttura-sovrastruttura), sia reminiscenze e suggestioni da teorici borghesi della questione intellettuale (Croce, Weber, Mosca, Pareto), sia le tendenze espresse dalla sociologia, allora in gestazione, del partito politico e della grande macchina burocratica moderna (ancora Weber, Michels).

L'effetto di tale miscela, se si prescinde dalle sue formulazioni piú strumentali e piú transeunti (la concezione dell'«intellettuale organico», ad esempio), è una moderna «sociologia degli intellettuali», soprattutto per ciò che attiene alla formazione della macchina istituzionale e del consenso, ma anche talvolta con un'attenzione molto viva verso i problemi del rapporto tra lavoro intellettuale e produzione capitalistica [cfr. 1934]. L'uso fattone in questo senso dal movimento operaio europeo risulta storicamente del tutto insufficiente, a conferma del fatto che la questione degli intellettuali è strettamente coerente con una visione generale dei bisogni propri di una società industriale di massa e che, quando questa visione è insufficiente (e questo accade molto spesso), la questione degli intellettuali tende a rifluire nelle formulazioni ideologiche piú generiche e deludenti (appelli all'impegno, alla buona volontà, ecc.). Questo, del resto, vale anche quando gli appelli vengono dalla parte borghese.

5. *L'intellettuale critico (ossia, in-crisi).*

Neanche la borghesia ha avuto mai rapporti semplici con i propri intellettuali. A parte le forme di utilizzazione sociale, connaturate con i meccanismi di funzionamento del sistema, la pretesa degli intellettuali di costituirsi, almeno potenzialmente, come alternativa razionalizzatrice rispetto alle tendenze espresse dalla classe dominante, ha prodotto frequentemente attriti insormontabili (anche quando non si siano configurati sotto forma di un vero e proprio passaggio alla classe oppositrice). Cosí, accanto alle varie forme d'«intellettuale utile», che sono state elencate, si ripresenta a un certo punto anche la figura dell'«intellettuale critico», già manifestatasi nella prima grande fase di contraddizione e di scontro, agli albori della società capitalistica, ma questa volta non piú come prodotto della marginalizzazione violenta di certi settori soprattutto artistici e letterari, bensí come effetto di una lucida riflessione teoretica sull'impossibilità di far funzionare il lavoro intellettuale senza uno smantellamento critico permanente di tutti i suoi dati acquisiti.

Il grande teorico di questo passaggio è Nietzsche [1882; 1883-85]. La sua importanza nel nostro discorso non sta tanto nel fatto che nella sua opera vi sia una teorizzazione esplicita di nuove funzioni intellettuali, quanto nel fatto che la sua opera è già di per sé la realizzazione di una nuova funzione intellettuale, consistente essenzialmente nella critica ai valori dei sistemi dominanti e nella ricerca di apparati concettuali mobili, capaci di regolare il flusso indeterminato e indeterminabile a priori delle relazioni sociali. La critica della società capitalistica e dei suoi sistemi non conclude in Nietzsche «in alcun nihilismo "decadente"; all'opposto: ciò comporta la fondazione del carattere della ricerca scientifica – il suo aspetto in-finito e concretamente congetturale – l'elemento della falsificazione come intrinseco a ogni proposizione – il suo carattere problematico, *conflittuale* – la sua irriducibilità alla prospettiva del rapporto speculare osservazione-significato» [Cacciari 1976, p. 65].

Ci si trova dunque di fronte a una radicale presa di coscienza dell'impossi-

bilità per l'intellettuale borghese di fondare il proprio lavoro su di un sistema definito una volta per sempre. Su questo sfondo innovativo le soluzioni concrete sono poi molto numerose, e anche contraddittorie fra loro. C'è del nietzscheanismo, ad esempio, in tutte le teorie che collegano la decadenza delle funzioni intellettuali come funzioni di guida e di comando alla decadenza e alla crisi della civiltà capitalistico-borghese nel suo complesso. In casi come questi [cfr. Spengler 1918-22; Ortega y Gasset 1930] si ha però l'interpretazione piú spuria e meno attendibile del pensiero di Nietzsche, quella che lo vuole soprattutto teorico di una decadenza del tradizionale dominio borghese e sostenitore di una ricerca in forme nuove della vecchia supremazia di classe (non a caso, queste opere spirano un inconfondibile sentore reazionario, che va a collegarsi strettamente con il revanscismo culturale dei movimenti intellettuali fascisti e nazisti).

Piú esattamente si potrebbe dire che in quella fase acutissima di crisi, che sta fra gli anni '20 e gli anni '30 del XX secolo, e che vede, quasi contemporaneamente, il deflagrare del sistema economico capitalistico a livello mondiale, l'instaurazione di regimi totalitari in diversi paesi d'Europa e la drammatica scomparsa di realtà democratiche importanti, come la Repubblica di Weimar in Germania, gli intellettuali sono spinti a sottoporre ad una serie di esami di coscienza la loro presenza nella società. In un autore come Thomas Mann questo percorso è vissuto con un'intensità e un'esemplarità assolutamente eccezionali. Partito per l'appunto da iniziali convincimenti nietzscheani e schopenhaueriani, egli passa attraverso la disillusione della prima guerra mondiale senza rinunziare a difendere la contrapposizione fra *Kultur* e *civilisation*, che, in sostanza, esprime una delle grandi cesure categoriali fra intellettuali di tipo diverso, che affondano le loro radici non solo in tradizioni culturali contrapposte (romanticismo e illuminismo, ad esempio), ma anche in «società borghesi» obiettivamente diverse (quella tedesca e francese, per intenderci) all'interno dello sviluppo di questa grande formazione economico-sociale unificante, che è il capitalismo moderno [cfr. 1918]. Successivamente, però, egli entra in un rapporto critico e dialettico, ma non di rifiuto, con l'ipotesi di uno Stato democratico come quello rappresentato dalla Repubblica di Weimar; e quando infine il nazismo minaccia di diventare una forza totalitaria di dimensioni mondiali, Mann finisce per scoprire che le doti di scetticismo e di ironia, proprie dell'aristocratica *Kultur* e a lui tanto care, non erano poi del tutto contraddittorie con lo spirito di buon senso e di moderazione che può ispirare una democrazia ben intesa [cfr. 1935]. Allora, in queste condizioni, anche il «grande intellettuale», isolato, indifferente e creatore come un Dio ascondito, può assumersi il compito di operoso guardiano della verità e d'implacabile avversario della barbarie.

Altri ancora [cfr. Benda 1927; Huizinga 1935] sono indotti in quegli anni dai loro radicati convincimenti umanistici e razionalistici a considerare sotto un'unica prospettiva polemica sia l'avanzata delle teorie nichilistiche e distruttive sia le responsabilità dei gruppi intellettuali nell'aver abbandonato la società alle passioni piú laceranti e confuse. In particolare, Benda individua concretamente sul piano filosofico le responsabilità di tutte le forme del romanticismo del pessimismo e dell'atavismo, da Nietzsche a Bergson a Sorel; sul piano politico-culturale, di tutte quelle confusioni e commistioni fra arte e vita, che caratterizzano l'intellettuale europeo fra il 1900 e il 1925, da D'Annunzio a Barrès a Maurras. Queste opere sono dunque l'espressione d'un preciso momento storico, che coincide con la crisi di una certa cultura liberale e umanistica (in senso ampio), scalzata dalle posizioni centrali che occupava in precedenza e impegnata a ripensare drammaticamente alle condizioni stesse della propria sopravvivenza. Lo stesso Croce, in questa fase, esprime una posizione abbastanza analoga a quelle finora descritte [1931; 1932], come dimostra, tra l'altro, il fatto che la sua *Storia d'Europa* è dedicata proprio a Thomas Mann.

La storia dell'intellettuale in-crisi non si esaurisce però nel percorso di una decadenza; né l'intellettuale critico di origine nietzscheana è soltanto colui che attende a riflettere il processo di decadenza in atto. L'aspetto piú interessante di questa nuova tradizione è al contrario la possibilità, che essa mette in atto, di registrare forme diverse ma assolutamente autentiche di professionalità intellettuale, correlate all'avanzata di una società molto articolata e differenziata, in cui le funzioni tendono a sostituire progressivamente tutte le giustificazioni di valore. Se si prescinde dalla possibilità che una trasformazione delle funzioni intellettuali si verifichi a opera d'un rovesciamento delle posizioni di classe nella società (possibilità che, del resto, come si è visto, neanche il pensiero marxista ha mai contemplato con sufficiente convinzione), ciò che resta è, si direbbe, la capacità di fare il proprio mestiere con la piú sviluppata attitudine critico-scientifica ma anche senza molte illusioni sulle *chances* effettive di una modificazione del reale. In questa ottica, se mai, si può tendere fino in fondo a una migliore organizzazione del lavoro intellettuale nella società, in particolare nei settori della ricerca scientifica e della burocrazia statuale.

Lo studioso che piú lucidamente ha sistemato questo stadio del problema è Max Weber, il quale parte esattamente dal convincimento che il professionismo intellettuale è un obbligo imposto dallo sviluppo delle tendenze produttive e dell'organizzazione sociale del lavoro: «Il puritano *volle* essere un professionista, noi *dobbiamo* esserlo. Poiché in quanto l'ascesi fu portata dalle celle dei monaci nella vita professionale e cominciò a dominare la moralità laica, essa cooperò per la sua parte alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica, che oggi determina con strapotente costrizione, e forse continuerà a determinare finché non sia stato consumato l'ultimo quintale di carbon fossile, lo stile della vita di ogni individuo, che nasce in questo ingranaggio, e non soltanto di chi prende parte all'attività puramente economica» [1904-905, trad. it. pp. 304-5]. Il sentimento profondo della «costrizione» entro la quale il lavoro intellettuale si muove in conseguenza dei rigidissimi apparati tecnico-economico-burocratici, alla cui creazione lui stesso ha contribuito, porta Weber, nei saggi sul *Lavoro intellettuale come professione* [1918-19], a teorizzare sia l'imprescindibile necessità per l'intellettuale moderno della specializzazione, sia l'impossibilità di giustificare la funzione intellettuale e lo specialismo crescente che l'accompagna con qualche motivazione generale o di valore. Piú esattamente, secondo Weber, *a*) le scienze o le discipline scientifiche non possono fare a meno di valori che le fondi-

no; *b*) questi valori, però, non possono essere a loro volta scientificamente interpretati e giustificati (io sono in grado di dire *come* è possibile raggiungere un determinato risultato conoscitivo ma non *se* o *perché* quella conoscenza dovrebbe essere in generale ricercata); *c*) le scienze sono dunque essenzialmente apparati tecnici d'interpretazione e sistemazione razionale della realtà; *d*) sebbene esse non possano dirci nulla sui fini pratici ai quali l'uomo tende (che sono invece determinati sulla base di motivazione *altre*, non sempre scientifiche né razionali), esse sono ugualmente molto utili, perché introducono elementi di chiarezza in noi e nella realtà fuori di noi («La scienza offre nozioni sulla tecnica per padroneggiare la vita» [*ibid.*, trad. it. p. 35]). La funzione intellettuale – e non solo nella ricerca scientifica vera e propria, ma anche nel cooperare alle complesse procedure di organizzazione dello Stato e dell'economia moderni [cfr. 1918] – consisterà dunque essenzialmente nel mettere in relazione, con la chiarezza maggiore possibile, i vari fattori di questo processo, senza al tempo stesso poter aspirare a chiarire le relazioni generali dentro cui pure tutto il processo, complessivamente considerato, si svolge. Il *Beruf* intellettuale, secondo Weber, ha anche una potente giustificazione etica, che però neanch'essa può svilupparsi al di fuori dell'atto molto semplice che consiste nella onesta accettazione del mestiere intellettuale che si fa e degli impegni che esso comporta sul piano della ricerca e delle responsabilità etiche e sociali. Dallo scienziato, infatti, secondo Weber, «si può pretender soltanto la probità intellettuale, per cui sappia comprendere come la verifica dei fatti, dei rapporti matematici o logici e dell'interna struttura delle creazioni dello spirito da una parte, e dall'altra la risposta alla questione intorno al valore della civiltà e dei suoi singoli contenuti... siano due problemi assolutamente eterogenei» [1918-19, trad. it. p. 29].

La sanzione etica della divisione del lavoro, soprattutto se la si esamina dal punto di vista del lavoro intellettuale, consiste dunque essenzialmente nell'accettazione ascetica e al tempo stesso intimamente problematica delle regole del gioco, che lo sviluppo della società capitalistica (economia, istituzioni, rapporti fra le forze politiche, soprattutto) ha al suo interno determinato. La risposta alla crisi dei valori e delle prospettive sistemiche è dunque, per l'intellettuale borghese, l'ascesi. Ma l'ascesi, a sua volta, produce domande, inquietudini e problematicità, perché essa, in realtà, non è una vera e propria risposta sul piano teoretico, ma è piuttosto un metodo di lavoro o, se si vuole, un comportamento sul lavoro. È però, comunque, un atteggiamento che ha continuato a funzionare, almeno in tutte quelle situazioni in cui il lavoro intellettuale si è presentato con una sua specifica identità, rifiutando al tempo stesso di esaminare e di lasciarsi coinvolgere dalla possibilità di un totale rovesciamento delle regole del gioco.

6. *L'intellettuale collettivo.*

La scelta dell'ascesi da parte dell'intellettuale borghese e quella dell'impegno militante da parte dell'intellettuale d'opposizione non costituiscono però le uniche varianti possibili del lavoro intellettuale oggi. Al contrario, esistono numerosi segni che queste due scelte fondamentali, intorno alle quali si potrebbe ricostruire la storia dell'intelligenza occidentale nell'ultimo secolo e che del resto rappresentano ancora punti di riferimento quasi imprescindibili per vaste masse di lavoratori intellettuali, comincino in qualche modo a rivelarsi obsolete e insufficienti, rispetto al livello materiale raggiunto dai problemi. Almeno su due di questi occorre attirare l'attenzione.

Il primo riguarda la costituzione, sempre piú diffusa, di centri collettivi di elaborazione e produzione intellettuale. Non ci si vuol riferire principalmente ai partiti politici, per i quali è stato da taluno (Gramsci) usato per l'appunto il termine 'intellettuale collettivo'. I partiti politici sono in realtà organismi troppo eterogenei al loro interno e troppo distanti all'esterno da un'idea di progettazione intellettuale vera e propria, perché li si possa assimilare a una tematica del genere. Si pensa invece alla creazione, in atto da parecchi decenni, di enormi *kombinat* di lavoratori intellettuali, che, nel campo pubblico come in quello privato, si assumono compiti che i singoli intellettuali o i vecchi gruppi di ricerca su basi artigianali non potrebbero mai risolvere: i grandi laboratori scientifici nel campo della ricerca spaziale e astronautica, della medicina e della farmacia, della fisica e dell'elettronica; i grandi studi di progettazione architettonica e urbanistica; gli staff di analisi economica, sociologica e statistica. Accanto a queste, le altre grandi combinazioni di lavoro intellettuale integrato, rappresentate dall'industria culturale e dai mezzi d'informazione e comunicazione di massa.

Questo è un campo dove, probabilmente, non valgono piú né le vecchie regole né le vecchie risposte, se non altro perché le une come le altre raggiungono qui un livello di esasperazione tale, da non poter essere contenute nelle analisi di partenza, che in qualche modo le avevano originariamente motivate. Per ritornare alle considerazioni svolte nel paragrafo 1, si direbbe infatti che, mentre da una parte il lavoro intellettuale collettivo ricompone tutta una serie di funzioni, che lo sviluppo delle specializzazioni, presagito da Weber, era andato progressivamente separando, dall'altra esso spinge fino all'estremo l'impossibilità di controllo sulle diverse fasce del lavoro di ricerca (per non parlare, ovviamente, della presenza sempre meno determinante e sempre piú interscambiabile dei singoli ricercatori) e realizza, per cosí dire, quel totale spossessamento del lavoro intellettuale da parte di un comando sovrastante e incognito, che nelle analisi sulle fasi primitive di questo processo si dava semplicemente come astrazione teorica.

È ovvio che, in casi come questi, persino le espressioni «ceto intellettuale», «casta degli intellettuali», e altre piú o meno equivalenti, risultano inadeguate a fornire l'immagine d'un processo d'integrazione e di programmazione del lavoro intellettuale, i cui parametri di riferimento sono sempre piú profondamente conficcati nelle articolazioni materiali di una società industriale di massa. Ne risultano sconvolte e inadeguate sia le risposte legate alla nozione dell'impegno sia quelle legate alla nozione dell'ascesi. Ambedue, infatti, sia pure con segni completamente opposti, puntavano su di un processo di ri-valorizzazione del lavoro intellettuale, dove, appunto, si poteva ancora supporre che il valore, che il lavoro perdeva in quanto subordinato a certi livelli del comando capitalistico,

fosse reintegrabile attraverso massicci innesti di carattere ideologico e politico-ideologico. Risulta del tutto evidente che oltre certi livelli questo processo di rivalorizzazione non è piú ipotizzabile neanche sul piano meramente ideologico (o, se lo è, lo è in forma di pura petizione di principio, di sterile appello agli eterni ideali, consolatori, se si vuole, ma inefficaci). Interviene, allora, un problema di ristrutturazione e riorganizzazione materiale del lavoro intellettuale, coerentemente con un'ipotesi piú generale di trasformazione politica e sociale, i cui termini sono però attualmente tutt'altro che chiari.

7. *L'intellettuale computerizzato.*

Il processo di creazione di un intellettuale collettivo, precedentemente descritto, s'intreccia profondamente con la diffusione crescente, anche nel campo del lavoro intellettuale, di procedure automatizzate. Questo fenomeno interessa il nostro discorso in due sensi. Innanzitutto, si direbbe che esso tenda ad accentuare ulteriormente la separazione, che fin dall'inizio lo sviluppo capitalistico determina, fra coloro che compiono un mestiere specialistico o professionale e coloro che non hanno altro mestiere, se non quello di lavorare (*astrattamente* lavorare, secondo la terminologia marxiana). Secondo Wiener, la rivoluzione industriale classica «rappresentò la svalutazione delle braccia umane di fronte alla concorrenza della macchina» [1948, trad. it. p. 53]. «La rivoluzione industriale moderna [quella legata alla diffusione crescente della cibernetica e dell'automazione] è analogamente legata alla svalutazione del cervello umano, almeno nelle sue decisioni piú semplici e ripetitive. Naturalmente, come l'esperto falegname, l'abile sarto, il meccanico specializzato sono in qualche modo sopravvissuti alla prima rivoluzione industriale, cosí lo scienziato e l'amministratore specializzati possono sopravvivere alla seconda. Comunque, una volta che la seconda rivoluzione si sia compiuta, l'essere umano medio, di capacità mediocri o meno, non avrà piú niente da vendere che valga la pena d'essere acquistato» [*ibid.*]. Sembra di sentire un'eco delle parole pronunziate da Ferguson, il grande maestro di Smith, e riportate da Marx: «Noi facciamo una nazione di iloti, e non ci sono uomini liberi fra di noi» [1867, trad. it. p. 433]. Conferma Pollock, dal punto di vista, esattamente, delle conseguenze che l'automazione produrrà sulla divisione sociale del lavoro: «Un'altra tendenza che ha cominciato ad operare fin dall'epoca della razionalizzazione della produzione, è l'approfondirsi dell'abisso fra le qualità personali e l'istruzione tecnica e amministrativa di uno strato relativamente esiguo di *managers* altamente qualificati, ingegneri e operai specializzati, da una parte, e, dall'altra, la grande massa di "mani" che eseguono lavori semplici o seguono istruzioni, di cui, nella grande maggioranza dei casi, non occorre che intendano il significato» [1956, trad. it. p. 309].

In secondo luogo, si direbbe che un'incontrollata applicazione dei sistemi di automazione ai diversi settori del lavoro intellettuale, mentre accentuerebbe, come si è detto, lo iato già esistente fra un ristretto strato di qualificati e la grande massa dei dequalificati o dei sottoqualificati, darebbe una parvenza ulteriore di

materialità e, per l'appunto, di automaticità e di oggettività, a tutta una serie di processi, che effettivamente non sono né semplicemente materiali né automatici né oggettivi: tutti quelli, ad esempio, per circoscrivere il campo del discorso, che riguardano il grande e vitale settore dell'informazione, la cui importanza si estende, per cosí dire, ad ogni campo dell'attività e della produzione umana («Ogni organismo è tenuto assieme nell'azione dal possesso di strumenti per l'acquisizione, l'impiego, la conservazione e la trasmissione dell'informazione» [Wiener 1948, trad. it. p. 211]). In questo senso, non è esagerato affermare che una programmazione intellettuale, realizzata con gli strumenti del calcolatore, rappresenterebbe l'inveramento dell'ascesi borghese nella totale e ormai incondizionata accettazione di quel meccanismo tecnico-economico-amministrativo, che nel ragionamento di Max Weber rappresentava ancora un termine relativo e perciò problematico di costrizione. Il riassorbimento delle diverse e contraddittorie tipologie intellettuali, che sono state elencate nei paragrafi precedenti, in un unico fondamentale modello di programmazione lineare, regolato a sua volta dalle leggi di sviluppo generale del sistema, rappresenta evidentemente lo sbocco logico di questo processo. È l'utopia tecnologica, che mira a cancellare, insieme con tutte le altre contraddizioni, anche quella rappresentata dalla «questione degli intellettuali». La società capitalistica, dopo averla suscitata con gli strumenti suoi propri di divisione e organizzazione sociale del lavoro, si sforza di chiuderla, continuando ad agire, ma con manipolazioni diverse da quelle originarie, attraverso i meccanismi tradizionali di divisione e organizzazione del lavoro e puntando sul totale riassorbimento del lavoro intellettuale nella problematica tecnologica. Ma il problema, probabilmente, non è né ideologico né tecnologico, ma politico. [A. A. R.].

Alembert, J.-B. Le Rond de
1753 *Essai sur la société des gens de lettres et des grands, sur la réputation, sur les Mécènes et sur les récompenses littéraires*, in *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Briasson, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1977).

Antonelli, R.
1973 *Le origini*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Storia e antologia della letteratura italiana*, La Nuova Italia, Firenze.

Babbage, Ch.
1832 *On the Economy of Machinery and Manufactures*, Knight, London.

Benda, J.
1927 *La trahison des clercs*, Grasset, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1976).

Cacciari, M.
1976 *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano.

Croce, B.
1931 *Etica e politica*, Laterza, Bari.
1932 *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari.

Engels, F.
1888 *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Dietz, Stuttgart (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1969²).

Fichte, J. G.
[1805] *Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, Himburgischen Buchhandlung, Berlin 1806 (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1963).

Garin, E.
1957 *L'educazione in Europa (1400-1600)*, Laterza, Bari.

Gramsci, A.
[1931-32] *Intellettuali*, in *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 1054.
[1934] *Americanismo e fordismo*, *ibid.*, pp. 2137-81.

Hegel, G. W. F.
1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin (trad. it. Laterza, Bari 1958).
1830 *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oswald, Heidelberg 1830² (trad. it. Laterza, Bari 1975).

Huizinga, J.
1935 *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*, Tjeenk Willink en Zoon, Haarlem (trad. it. Einaudi, Torino 1978).

Kautsky, K.
1894-95 *Die Intelligenz und die Sozialdemokratie*, in «Die Neue Zeit», XIII, 2, pp. 10-16, 43-49, 74-80 (trad. it. in M. Adler, *Il socialismo e la socialdemocrazia*, Laterza, Bari 1974, pp. 331-61).

Le Goff, J.
1957 *Les intellectuels au moyen âge*, Seuil, Paris (trad. it. Mondadori, Milano 1979).

Lenin, V. I.
1902 *Čto delat'? Nabolevšie voprosy našego dviženija*, Dietz, Stuttgart (trad. it. Einaudi, Torino 1971).

Lukács, G.
1919 *Beszéde az ifjumunkasok kongresszusán*, in «Vörös Uj sag», 21 giugno (trad. it. in *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari 1972, pp. 15-25).
1920 *Zur Organisationsfrage der Intellektuellen*, in «Kommunismus», I/3, pp. 14-18 (trad. it. *ibid.*, pp. 88-93).

Mann, Th.
1918 *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer, Berlin (trad. it. De Donato, Bari 1967).
1935 *Achtung Europa! Aufsätze zur Zeit*, Bermann-Fischer Verlag, Stockholm.

Marx, K.
[1846] *Briefe an Annenkov*, in *M. M. Stasjulevič i ego sovremenniki v ich perepiske. Pod redakciej M. K. Lemie*, III, Peterburg 1912, pp. 455-65 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXVIII, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 458-70).
1847 *Misère de la philosophie*, Frank, Paris (trad. it. *ibid.*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 105-225).
[1861-79] *Theorien über den Mehrwert*, Dietz, Stuttgart 1905-10 (trad. it. Einaudi, Torino 1972²).
1867 *Das Kapital*, libro I, Meissner, Hamburg (trad. it. Einaudi, Torino 1975).

Marx, K., e Engels, F.
[1845-46] *Die deutsche Ideologie*, in *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Marx-Engels-Lenin Institut, Frankfurt am Main - Berlin - Moskau 1932 (trad. it. in *Opere complete*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574).

Nietzsche, F.
1882 *Die fröhliche Wissenschaft*, Schmeitzner, Chemnitz (trad. it. in *Opere complete*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1967, pp. 11-276).
1883-85 *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keine*, Schmeitzner, Chemnitz - Naumann, Leipzig (trad. it. *ibid.*, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1973²).

Ortega y Gasset, J.
1930 *La rebelión de las masas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid (trad. it. Il Mulino, Bologna 1974).

Pollock, F.
1956 *Automation: Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt; nuova ed. 1964 (trad. it. Einaudi, Torino 1976²).

Smith, A.
1776 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Strahan and Cadell, London (trad. it. Isedi, Milano 1973).

Spengler, O.
1918-22 *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Beyer, München (trad. it. Longanesi, Milano 1970²).

Taylor, F. W.
1911 *The Principles of Scientific Management*, Harper, New York (trad. it. Angeli, Milano 1974).

Ure, A.
1835 *The Philosophy of Manufactures*, Knight, London.

Voltaire (F.-M. Arouet)
1764 «Gens de lettres», in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot..., et quant à la Partie Mathématique par M. d'Alembert...*, Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris 1751-65, vol. VII, pp. 599-600 (trad. it. parziale Laterza, Bari 1968).

Weber, M.
1904-905 *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XX-XXI (trad. it. Sansoni, Firenze 1965⁴).
1918 *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*, Duncker und Humblot, München (trad. it. Laterza, Bari 1919).
1918-19 *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Duncker und Humblot, Berlin (trad. it. Einaudi, Torino 1973⁴).

Wiener, N.
1948 *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Wiley, New York (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1968).

Il problema di una caratterizzazione degli intellettuali come **gruppo** all'interno della **società** si pone o nel momento in cui si origina una **crisi** all'interno del **sistema** dei **valori** dominanti – per cui la cultura (cfr. **cultura/culture**), incrinandosi, cessa di presentarsi in una maniera omogenea e compatta sia nelle sue dimensioni teoriche (cfr. **idea, struttura**) sia in quelle materiali –, o quando una nuova **formazione economico-sociale** porta ad una progressiva differenziazione dei ruoli (cfr. **ruolo/status**), conferendo una collocazione specifica al pensiero nella sua multiforme applicazione. Se la prima delle due posizioni è un fatto comune a tutto il mondo antico (cfr. **antico/moderno**) e ha dato vita all'emergere di questo ceto, pare che solo nella seconda – e segnatamente con la rivoluzione industriale (cfr. **industria, fabbrica**) – l'essere intellettuale abbia coinciso con una forma di **lavoro** nella generale specificazione e divisione delle attività sociali produttive (cfr. **capitale, produzione/distribuzione, distribuzione**) e nella conseguente formazione delle **classi** (cfr. **borghesi/borghesia, proletariato**). Tuttavia, proprio perché gli intellettuali rappresentano una situazione molto socializzata (cfr. **socializzazione**), e non costituiscono una classe (cfr. **casta**), il loro ruolo risulta ambiguo, o quanto meno oscillante in una scala ampia, che va dalla funzione **critica** e didattica (cfr. **insegnamento**) a quella del burocrate (cfr. **burocrazia**) passando per quella creativa (cfr. **artista**). E neppure appare chiaro il modo di essere degli intellettuali in rapporto alla **rivoluzione**, nel porsi cioè come avanguardie (cfr. **avanguardia**) che devono però poi trovare una collocazione nei confronti dei **partiti** e, piú in generale, delle **istituzioni** (cfr. **stato, legge, potere/autorità, egemonia/dittatura, libertà**). Da ultimo, proprio a causa della divisione sempre piú accentuata del lavoro, sembra che il ruolo individuale dell'intellettuale stia cedendo il posto a un intellettuale collettivo, di cui non è forse ancora possibile prevedere il «destino».

Libertà

Fra i diritti inalienabili dell'uomo, insieme con la vita, la Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America (1776) pone la libertà; lo stesso principio è affermato dai Diritti dell'uomo e del cittadino premessi alla Costituzione francese del 1791, e ancor piú vigorosamente nel testo costituzionale giacobino del 1793. «L'uomo è nato libero», aveva proclamato Rousseau [1762, cap. I], quasi a confutare l'asserzione di Bossuet, «tutti gli uomini nascono sudditi» [1700-704, libro II, art. I], in cui si esprimeva una secolare tradizione di pensiero cristiano, assunta a fondamento delle monarchie assolute d'Europa. Se in quelle carte fondamentali dei moderni ordinamenti politici e civili, in cui ancora oggi riconosciamo le prime scaturigini degli Stati democratici, il diritto alla libertà si fa – da dottrina filosofica – norma di diritto pubblico, è nondimeno importante rilevare il rapporto stretto e non casuale esistente fra quei testi.

Un nesso analogo, ancorché non altrettanto immediato, è dato scorgere in un illustre precedente: il diritto di natura alla libertà era stato affermato da Locke nel secondo dei *Treatises of Government*, redatto alla vigilia della «gloriosa rivoluzione» inglese del 1688-89, che si sarebbe conclusa con una specie di contratto fra governo e sudditi. In effetti, solo dopo che i rappresentanti del Parlamento ebbero dato lettura del *Bill of Rights*, in cui si giustificava la deposizione di re Giacomo II con i suoi atti liberticidi, la corona fu offerta ai principi designati dalle Camere a succedergli, sancendo, sia pur empiricamente, un nuovo rapporto fra popolo e monarca. Come è stato osservato [Viano 1960, pp. 243-44], è possibile ricollegare le idee che ispirarono quel patto costituzionale e la stessa visione lockiana della libertà al pensiero dei livellatori, elaborato negli anni piú impetuosi e fecondi della rivoluzione puritana, anche se da un punto di vista piú strettamente giuridico-costituzionale non possono non essere tenute presenti le parole con cui la Grande rimostranza del 1641 rivendicava «i diritti e le libertà del regno», contro gli attentati e gli arbitrî del governo di Carlo I [Jennings 1962, pp. 131-32].

1. *Uomo e cittadino.*

Dobbiamo dunque stabilire un rapporto fra quelle che la storiografia d'oggi suole definire «rivoluzioni borghesi» e l'affermarsi di principî e istituzioni in cui ritroviamo il nucleo del nostro concetto di libertà? Certo, anche in altre età altre battaglie, non meno vigorose e cruente, erano state combattute in nome della libertà, cosicché spesso, nella ricerca di modelli ideali e di esempi esaltanti, accadde di cercare ispirazione in avvenimenti ed eroi del passato, persino quando i contenuti di questa parola-simbolo, nel maturare di nuove situazioni economiche e sociali, erano divenuti profondamente diversi. Ad esempio, il movimento nazionale italiano amò spesso rifarsi al precedente delle lotte sostenute dalle re-

pubbliche e dai comuni medievali, genialmente ricostruite dal Sismondi e successivamente riprese e spesso idealizzate o romanzate da storici e letterati del primo Ottocento. Anche altrove le mutate condizioni e i secoli intercorsi non furono di ostacolo a considerare accadimenti antichi come modello e stimolo per processi innovatori in corso: cosí i puritani inglesi, nel loro attaccamento alla Bibbia, ricordarono la libertà concessa da Dio agli antichi Ebrei, affrancati dalla schiavitú d'Egitto o dalla cattività di Babilonia, oppure, ispirandosi ai testi classici, «dove il governo popolare è esaltato con il nome glorioso di libertà» [Hobbes 1668, trad. it. p. 7], si richiamarono agli eroi battutisi contro re, cesari e tiranni nelle città greche e a Roma; lo stesso avrebbero fatto, oltre un secolo dopo, gli insorti d'America e i rivoluzionari di Francia.

Può apparire perfino superfluo rilevare le forzature e addirittura gli stravolgimenti della realtà storica di quei paragoni. Si potrebbe trovare ancora qualche consonanza ideale in testi come quello di un Guicciardini, che definisce la libertà «uno prevalere le leggi e ordini pubblici allo appetito delli uomini particulari», quando quelle leggi siano amministrate da magistrati elettivi, «e però per fondamento della libertà bisogna il vivere populare» [1512, p. 269]; ma piú spesso si nota come la libertà, o meglio, al plurale, le libertà, conquistate e difese nel medioevo, altro non fossero che privilegi, immunità, franchigie di gruppi sociali, corporazioni e città, e insomma la negazione di ciò che per libertà oggi s'intende: non prerogativa particolaristica, ma valore universale. Cosí pure il confronto dei puritani inglesi con la storia sacra, idealmente giustificato dalle motivazioni religiose da cui era stato stimolato quel movimento politico, può sminuire ai nostri occhi l'idea di libertà, ridotta in quel caso all'affrancamento da una condizione servile, che implica la distinzione fra libero e schiavo, di per sé lesiva della dignità dell'uomo, quale è da noi concepita: la libertà non può esistere senza l'eguaglianza, osservava Rousseau nel *Contrat social*.

Ma proprio la discutibile validità di quei paragoni e richiami al passato mostra come principî e valori su cui si fonda una società siano un'acquisizione storica progressivamente formatasi. E appunto questa considerazione era al centro del celebre discorso di Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* [1819]. Nell'analizzare l'idea di libertà, quale può essere familiare «ad un inglese, ad un francese, ad un abitante degli Stati Uniti d'America», e quella propria dei Greci e dei Romani, Constant ne rilevava la differenza sostanziale (trad. it. p. 706). Per i primi, si tratta del diritto di essere soggetti solo alle leggi, di poter esprimere il proprio pensiero, «d'attendere alla propria arte ed esercitarla, di disporre delle proprietà»; si deve anche essere liberi di circolare, di associarsi per le piú svariate ragioni, di intervenire nei pubblici affari, «sia nominando tutti o parte dei funzionari, sia coi consigli, con le domande, con le petizioni». Per gli antichi, invece, la libertà «consisteva nell'esercitare collettivamente ma direttamente molti dei privilegi spettanti alla sovranità» [*ibid.*, pp. 706-7], ossia nel reggere il governo in forme non troppo dissimili da quelle del «vivere populare» di Guicciardini: ciò era reso possibile dalle diverse condizioni della società, e in particolare dalla limitata estensione e popolazione delle antiche città-stato, nonché dall'esistenza della schiavitú, che consentiva ai liberi cittadini di

dedicarsi agli affari pubblici, sollevandoli dalla cura di molte attività. Il diverso stato di cose esistente nelle società moderne ha invece fatto nascere l'istituto della rappresentanza, che dà al cittadino una parvenza di sovranità, in quanto egli la esercita individualmente solo a lunghi intervalli di tempo, «quasi sempre per rinunciarvi» [*ibid.*, p. 708], ossia per delegare altri, da lui eletti, a governare. D'altra parte, l'esercizio di una sovranità tanto ampia e quelle forme di libertà collettiva erano compatibili, per gli antichi, con «la completa soggezione dell'individuo al potere dell'insieme», tanto che egli, «sovrano quasi abitualmente negli affari pubblici, è schiavo in tutti i suoi rapporti privati» [*ibid.*, p. 707]. In effetti, «lo scopo degli antichi era la divisione del potere sociale fra tutti i cittadini d'una stessa patria: questo essi chiamavano libertà». Invece «lo scopo dei moderni è la sicurezza del benessere privato, ed essi chiamano libertà la garanzia che accordano le istituzioni a questo benessere» [*ibid.*, p. 712].

Esiste dunque una differenza sostanziale fra quei due modi di concepire la libertà, a seconda del campo in cui essa si esplica. Forse, in quell'interpretazione dei rapporti nell'ambito della città antica, vi era una residua visione di «contratto sociale» fra componenti eguali di una comunità, che solo gli studi successivi – a partire da quello di Fustel de Coulanges – avrebbero contribuito a dissipare. Ma senza dubbio la «*libertas* a Roma, e per quanto riguarda i romani, non è una facoltà o un diritto innato dell'uomo», bensí «la somma dei diritti civili concessi dalle leggi di Roma» [Wirszubski 1950, trad. it. p. 17]. In effetti «i romani non concepivano la loro libertà nei termini del rapporto "individuo-società"», e accettavano «la *cura morum* dei censori, che si estendeva su tutti i settori della vita pubblica e privata», convinti che «il benessere della comunità dipendeva dal comportamento dei suoi membri» [*ibid.*, p. 46]. A differenza dei Greci, per i quali la libertà (ἐλευθερία) – che soprattutto li differenziava dai «barbari» orientali – consisteva nella capacità di governarsi e agire secondo la propria volontà e coscienza [Pohlenz 1955], essi identificavano la libertà con l'appartenenza al *populus*, ossia all'essere cittadini romani [Hellegouarc'h 1972, p. 544]. D'altra parte Momigliano ha persuasivamente osservato a questo proposito che «quando molti dei diritti di solito uniti alla *libertas* romana furono perduti [dopo la caduta del governo repubblicano], alcuni riscoprirono ciò che i filosofi greci avevano già avvertito: che la perdita dei diritti politici implica in maniera quasi inaspettata un'offesa molto piú seria ai piú elementari valori morali» [1951, trad. it. p. 267], cosicché il concetto di *libertas* non può, da quel momento, non essere distinto da quello di *civitas*. In età imperiale, anche grazie agli apporti del pensiero greco e alla concezione da esso elaborata della libertà, il rapporto fra cittadino e individuo si delinea dunque in modo diverso, e sfera pubblica e privata, società politica e vita civile vengono differenziandosi. Vero è che il processo si svolge limitatamente a gruppi sociali elevati, per lo piú di aristocrazia senatoriale, aperti agli influssi dello stoicismo, in cui operava – per reazione al dispotismo imperiale e alla caduta delle illusioni in un *optimus princeps* – la difesa di particolari privilegi di classe. È una reazione che si colora melanconicamente del rimpianto per un bene perduto: come il Catone dantesco, si va cercando la libertà, anche a prezzo della vita, dopo il trionfo di Cesare. Seneca poté giungere a interpretare la *libertas* «in termini di diritti dell'uomo basati sulla legge naturale», ma tali idee «apparvero troppo tardi, o troppo presto, perché potessero influenzare la costituzione: le implicazioni costituzionali dei diritti dell'uomo si concretarono solo dopo molti secoli» [Wirszubski 1950, trad. it. p. 219].

In questo senso Momigliano può osservare che «*libertas* non significa libertà», ma «il processo che conduce da *libertas* a libertà è continuo» [1951, trad. it. p. 261]. Nella riflessione di Constant scorgiamo dunque una precisa consapevolezza della storicità del concetto, del mutare e dell'adeguarsi alle varie formazioni sociali di norme che non rispecchiano un ideale astratto, bensí modi di vita e di organizzazione politica correlati a particolari costumi e a forme diverse di civiltà. Non è, come si vedrà, un'indicazione priva di una precisa connotazione politica, ma per il momento si ricordi come anche Humboldt avesse osservato che oggi «lo Stato si occupa piuttosto di ciò che il cittadino possiede, e non di ciò che è», mentre lo Stato antico si curava «del suo sviluppo fisico, intellettuale e morale» [1792, trad. it. p. 7]; per questo il problema della libertà è diventato per i moderni quello di «determinare i limiti che lo Stato non possa assolutamente varcare», o – per dirla con uno studioso del nostro tempo – di fare in modo «che venga distinta una sfera del pubblico e una sfera del privato, e l'uomo non sia risolto tutto quanto nel cittadino» [Bobbio 1955, ed. 1977 p. 277].

2. *Potere politico e sfera individuale.*

Proprio di questa distinzione è possibile rintracciare le lontane propaggini nella battaglia condotta dai fautori della tolleranza religiosa fin da quando, in vari paesi d'Europa, lo scontro fra varie Chiese e confessioni cristiane, in seguito al dilagare della Riforma protestante, mise a repentaglio i principî della convivenza civile e talvolta le stesse basi d'esistenza degli Stati. La rivendicazione della libertà di coscienza individuale, il rifiuto della violenza come strumento per imporre norme di fede e di comportamento poterono allora richiamarsi anche a testi dell'apologetica cristiana dei primi secoli, da Tertulliano a Lattanzio, ma è certo che la fortuna in quegli anni di tali scritti, e meglio ancora di taluni passi in essi contenuti, costituí di per sé un fatto nuovo, una vera e propria riscoperta ideale capace di caratterizzare tutto un indirizzo di pensiero. Cosí, per attenersi a un solo esempio, la frase con cui Cassiodoro avrebbe cercato di dissuadere Teodorico da una politica di persecuzione religiosa – «religionem imperare non possumus, quia nemo cogi potest ut credat invitus» – fu citata da Bodin [1576, p. 510] per stabilire come norma per tutti gli Stati bene ordinati e pacifici i principî della tolleranza verso tutte le confessioni. La sua considerazione si ispirava a una visione razionalistica – sviluppata in forme piú radicali nel *Colloquium Heptaplomeres* (1593) – su cui si sarebbe fondato anche il libertinismo erudito del secolo XVII [cfr. Tenenti 1963], ma che avrebbe trovato una formulazione compiuta solo nel secolo dei lumi. L'estensore della voce «Tolérance» dell'*Encyclopédie*, oltre che a Montesquieu e a Rousseau, poteva rinviare espli-

citamente a una delle piú alte formulazioni del razionalismo libertino, il *Commentaire philosophique* di Pierre Bayle, e asserire che i sovrani «non hanno diritto di spiare le coscienze», ma solo possono «reprimere i discorsi temerari che potrebbero insinuare nei cuori la licenza e il rifiuto dei doveri». Ponendo recisamente il sacerdote «soggetto, come ogni altro, alla potenza del sovrano e alle leggi della patria», forte di un'«autorità puramente spirituale», dava come «regola generale» il rispetto dei «diritti della coscienza in tutto ciò che non turba la società», in quanto «gli errori speculativi non hanno peso per lo Stato» [Romilly 1765, trad. it. p. 913].

Non vi è evidentemente soluzione di continuità fra queste enunciazioni e le parole con cui John Stuart Mill, nello scritto sulla libertà che a metà del secolo XIX apparve come la sintesi ideale del liberalismo europeo, si esprimeva contro ogni forma d'intolleranza nelle credenze, come nei costumi e nei modi di vita quotidiani. Riprendendo l'antica massima, «deorum iniuriae diis curae», osservava che alla base di tutte le persecuzioni sta «l'idea che sia un dovere per gli uomini che gli altri uomini siano religiosi»; invece, è da respingere ogni forma d'intervento pubblico in qualsiasi modo ispirata dal presupposto che «la società o qualcheduno de' suoi funzionari ha ricevuto dall'alto il mandato di vendicare ogni atto che si suppone un'offesa recata all'Onnipotente» [1859, trad. it. p. 142].

Se in questo lungo e contrastato processo ideale è possibile dunque scorgere come si siano sviluppati, nella moderna concezione della libertà, principî, valori e rapporti particolari con la vita civile, è innegabile che il punto d'arrivo costituí un momento innovatore di significato rivoluzionario. Lo stesso Croce, che a proposito del discorso di Constant aveva eccepito – invocando il principio della continuità storica – che il problema «non era posto rettamente con quel contrasto di antico e moderno» [1932, p. 7], indicava nondimeno la comune coscienza di un'età che, nel suo dischiudersi, respingeva l'idea di continuità, affermando i propri caratteri peculiari, talché «diffuso risuonava dappertutto il grido della palingenesi, del "secol si rinnova"» [*ibid.*, p. 19]. E altrove [1931*b*, p. 294], ritornando su quel discorso di Constant, scorgeva «la coscienza, allora sorta o per la prima volta attestata, di un qualcosa di profondamente nuovo nell'ideale moderno della libertà, e insieme il tentativo di determinare in che il nuovo propriamente consista». Se mai il suo dissenso nasceva dall'individuazione appunto dei contenuti dell'idea di libertà: «Dividendo individuo e Stato, libertà civile e libertà politica, libertà del singolo individuo e libertà degli altri tutti singoli, nei quali quella trova il suo limite», si finiva con l'incorrere in un «errore di astrattezza, che si rinnova sempre se si cerca di definire l'idea di libertà per mezzo di distinzioni giuridiche» [1932, pp. 6-7]. Eppure, proprio queste «distinzioni giuridiche» avevano una loro ragione d'essere e una notevole pregnanza politica e civile in anni in cui ripetutamente e in diversi paesi – dalla Spagna al Mezzogiorno d'Italia, dalla Russia al Piemonte, alla Francia e fino all'Inghilterra cartista – vennero combattute lotte rivoluzionarie nel nome di una «costituzione», in cui precisamente si vedeva incarnata la libertà. Si sarebbero cosí affermati principî e istituti che sono a fondamento del moderno Stato di diritto, cui sarebbe stato precluso d'interferire nei diritti individuali, se non quando s'invocava

una legge generale regolatrice non retroattiva. Lo Stato di diritto – si sarebbe infatti asserito [Stahl 1878, p. 137] – «deve definire con esattezza e garantire inviolabilmente la direzione e i limiti delle proprie funzioni, nonché la sfera di libertà dei cittadini, per mezzo del diritto. Allo stesso modo non deve svolgere alcuna attività che non rientri nella sfera contemplata dalla legge». Era anche questo un elemento di novità rispetto al passato e un fattore di progresso civile, capace di dare una caratteristica nuova alle forme di consorzio umano.

Del resto, proprio di tale progredire e del suo stretto rapporto con l'affermarsi della libertà vi era stata larga consapevolezza fin dall'ultimo scorcio del secolo XVIII, un'età feconda di riflessioni sul passato, tesa alla ricerca di una linea direttrice nel cammino dell'umanità: dall'*Essay on the History of Civil Society* di Ferguson (1767) all'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* di Condorcet (1794), la connessione fra sviluppo della civiltà e affermarsi della libertà costituisce un tema di fondo costante, e i due termini, insieme con i loro contrari – barbarie e dispotismo – appaiono come elementi dialettici dell'intera vicenda umana. «Sono passati, o popoli, i tempi della barbarie, – iniziava Fichte il suo discorso sulla libertà di pensiero [1793, trad. it. p. 11], – quando si osava dichiararvi nel nome di Dio che voi siete greggi di montoni che Dio ha messo sulla terra per servire una dozzina di semidei come bestie da soma... L'uomo non può essere... proprietà di nessuno, perché egli è, e deve rimanere, proprietà di se stesso. Egli porta nel suo animo una scintilla divina, che lo innalza al di sopra dell'animalità». La libertà, «splendida scintilla divina, figlia dell'Elisio», che si suppone Beethoven intendesse celebrare nel corale della Nona Sinfonia [Mila 1977, p. 10], sembrava davvero destinata, in quella visione fiduciosa nel progresso dell'umanità, a riunire le moltitudini nel suo abbraccio.

In quella luminosa fede nel progresso della civiltà vi era il riflesso di un'espansione reale delle conoscenze e ancor piú dell'economia e dei rapporti fra gli uomini, da cui è caratterizzata la seconda metà del secolo XVIII. L'uomo doveva essere liberato anzitutto dalle catene che la superstizione e la barbarie avevano forgiato in secoli di oscurantismo, ma la dea Libertà, che i rivoluzionari francesi invocavano alla testa delle loro schiere, non doveva distruggere solo un regno di idee tenebrose: i mostri generati dal sonno della ragione erano corposamente presenti nella società civile, di cui ostacolavano il libero dispiegarsi mediante leggi, consuetudini, privilegi, che gli illuministi chiamavano «feudali». Non a caso, «i principali esponenti di quella emancipazione che l'illuminismo invocava erano essenzialmente le classi medie della società, gli uomini nuovi e razionali che eccellevano per abilità e per merito, e non per nascita, e l'ordine sociale che sarebbe emerso dal loro operare sarebbe stato un ordine sociale "borghese" e "capitalistico"» [Hobsbawm 1962, trad. it. p. 37]. Nell'aprire la sezione riguardante le «diseguaglianze derivanti dagli ordinamenti politici d'Europa», Adam Smith ne rilevava gli aspetti negativi in rapporto con il fatto che «non lasciano le cose in perfetta libertà» [1776, trad. it. p. 118], e indicava in particolare la diseguaglianza di condizioni provocata dai privilegi delle corporazioni, rivolti contro la libertà d'impiego e la libera circolazione del lavoro, da cui derivava grave pregiudizio allo sviluppo dei traffici e delle manifatture, ostacolato del pari dai

regolamenti frenanti il libero scambio e la concorrenza. «Ogni sistema che cerca, o di attrarre per mezzo di incentivi straordinari verso una data specie di attività una quota del capitale della società maggiore di quella che vi andrebbe naturalmente, o di deviare forzatamente per mezzo di limitazioni straordinarie da una data specie di attività una parte del capitale che altrimenti vi verrebbe impiegato,... ritarda, invece di accelerarlo, il progresso della società» [*ibid.*, pp. 680-81]. Solo «il sistema semplice e ovvio della libertà naturale» era, a suo giudizio, capace di assicurare, col benessere, una società giusta e ordinata, in cui «ognuno, nella misura in cui non viola le leggi della giustizia, è lasciato perfettamente libero di perseguire il suo interesse a modo suo».

È un discorso che presenta un perfetto parallelismo con quello, sopra ricordato, del rispetto imposto come «regola generale» alla libertà di coscienza dell'individuo «in tutto ciò che non turba la società»: come il potere dello Stato non deve intervenire contro «gli errori speculativi», cosí esso non deve proporsi di «sovrintendere all'attività produttiva dei privati e di indirizzarla verso gli impieghi piú confacenti all'interesse della società». Lo Stato è il difensore della società dalla violenza e da possibili attacchi nemici, è il retto amministratore della giustizia per ogni membro della società, e al piú è l'imprenditore di quelle opere pubbliche «la cui edificazione e conservazione non possono mai essere interesse di un individuo o di un piccolo numero di individui» [*ibid.*, p. 681]. Oltre queste funzioni non deve estendere il suo raggio d'azione.

Era implicita, in questo parallelismo fra la dottrina politica e quella economica del liberalismo, l'idea di un rapporto in qualche modo naturale e inscindibile. La stessa lunga polemica suscitata dalle misure protezionistiche prese sul finire del secolo XIX nel riassetto del mondo capitalistico dopo gli anni della «grande depressione», trovò spesso alimento ideale nella convinzione che, qualsiasi forma assumesse l'intervento dello Stato nelle attività dei cittadini, difficilmente la sua interferenza non avrebbe leso principî essenziali di libertà. Sotto questo rispetto, problemi nuovi e suscettibili d'importanti sviluppi possono individuarsi in una discussione apertasi all'inizio degli anni '30, quando Croce indicò, in via d'ipotesi, la possibilità «che il corso storico delle cose portasse al bivio o di danneggiare e scemare la produzione della ricchezza, conservando l'ordinamento capitalistico, cioè della proprietà privata, o di garantire e aumentare la produzione, abolendo la proprietà privata»; in tal caso «il liberalismo non potrebbe se non approvare e invocare per suo conto quella abolizione», in quanto «il liberalismo non coincide col cosiddetto liberismo economico» [1931*a*, p. 33]. All'indomani della crisi del '29, che tanto violentemente aveva scosso il mondo capitalistico, e di fronte all'eco sollevata dai primi esiti positivi della pianificazione sovietica (cfr. «The Economist», *Russian Supplement*, 1 novembre 1930), quelle parole suonarono sfida a chi, come Luigi Einaudi, aveva già avviato – appunto in nome di una politica economica liberistica – una dura polemica contro le tesi del corporativismo fascista. «L'essenza del liberalismo, che è libertà spirituale» – replicava a Croce – non può sussistere «laddove non esista proprietà privata e tutto appartenga allo Stato» [1931, ed. 1973 p. 226]. Poiché in una società comunista «una sola deve essere la volontà la quale dirige e fissa la produzione e la distribuzione dei beni economici», Einaudi non scorgeva alternative in essa a un monolitismo politico e ideale.

Il problema del pluralismo in una società pianificata, se forse risolto troppo rapidamente in termini negativi, era comunque destinato a restare al centro di dibattiti politici non solo per quel che riguarda il socialismo e una «società collettivistica», ma anche da parte di altre forze e tendenze politiche, proprio in seguito alla crisi del capitalismo liberale, in pieno arretramento di fronte al ruolo crescente dello Stato. Come sovente accade in momenti particolarmente drammatici, quando si sentono messi in gioco valori giudicati essenziali, la discussione tra il filosofo e l'economista liberali aveva portato in luce questioni che andavano oltre quelle immediatamente oggetto del loro contendere. Del pari l'indicazione – avanzata seppur quasi per assurdo da Croce – di scindere gli ordinamenti economici del capitalismo, considerati relativamente contingenti, dalle idee-forza fattesi, in un preciso contesto storico, principî costitutivi di talune istituzioni fondamentali, implicava la possibilità di trasmetterne l'essenziale a quelle stesse società che si proponevano di superare quel sistema produttivo. In effetti, gli ideali di libertà, affermatisi con vigore rivoluzionario contro la disgregazione di un vecchio ordine oppressivo, costituivano, nel processo di sviluppo delle società umane, uno stadio da cui non si recedeva senza rischi d'imbarbarimento, e i diritti che il cittadino in quanto tale si era conquistato e che già Locke aveva definito come la libertà dell'uomo nella società di non essere soggetto «ad altro potere legislativo che a quello stabilito per consenso nello Stato» [1690, trad. it. p. 255], non potevano essere sacrificati, neppure in prospettiva di altre acquisizioni non meno vitali, senza uno scadimento della vita associata. Certo, i termini generali del liberalismo sarebbero apparsi insufficienti nello stesso ambito del mondo capitalistico, dove l'elaborazione keynesiana avrebbe implicato il coinvolgimento dello Stato nella vita economica in forme sempre piú organiche. Due statisti, che di quel mondo furono espressione politica coerente, Churchill e Roosevelt, nel momento in cui fu necessario suscitare il piú vasto sforzo popolare nella lotta contro il nazismo e il fascismo, enunciarono nella Carta atlantica (1941) le quattro libertà su cui avrebbe dovuto fondarsi la società dopo una guerra che fu probabilmente decisiva per le sorti della civiltà: accanto alla libertà di pensiero e di parola, la libertà dal bisogno e dalla paura.

3. *I limiti della libertà.*

Sulla distinzione da operare fra «libertà da» e «libertà di», fra libertà come non impedimento e libertà come potere, fra libertà negativa e libertà positiva, molte discussioni si sono sviluppate, che hanno cercato di estendere o delimitare il campo in cui si esplica la libertà [cfr. Bobbio 1954; 1955]. Affrontata in termini giuridici o filosofici, tale problematica può talvolta apparire distaccata dalla realtà delle lotte in cui la libertà degli uomini e di interi popoli è stata la posta in gioco; eppure un'analisi come quella di Oppenheim, pur nell'astrattezza quasi formalistica della trattazione, riesce a illustrare la complessa gamma di

articolazioni in cui il problema della libertà, di là dall'ambito tradizionalmente «politico», come principio al tempo stesso etico e sociale, può manifestarsi nei rapporti fra individui. La proposizione: «Io sono libero di fare qualcosa purché nessuno mi precluda o mi renda punibile il farlo, e purché nessuno me lo renda necessario o obbligatorio» [Oppenheim 1961, trad. it. p. 132], presenta, attraverso una microanalisi del comportamento, la casistica essenziale della distinzione fra «libertà formali» e «libertà reali». Come è noto, si tratta di una distinzione, sviluppata dalla critica democratica e socialista al liberalismo, che tuttavia ha le sue premesse nella diatriba contro i fautori della rivoluzione francese da parte dei nostalgici dell'antico regime, che rivendicavano le «libertà concrete», attribuite a corpi sociali o a persone all'interno della vecchia società in cui il potere sovrano lasciava spazi circoscritti di reggimento autonomo [cfr. Aron 1977, p. 194]. Se nella società in cui viviamo, il problema della libertà non può porsi come privilegio, proprio perché i rapporti che sono alla base del nostro modo di vita sono gravemente vulnerati quando il principio dell'eguaglianza davanti alla legge risulti in qualche modo alterato, proprio questo contrasto ha dato particolare vigore e significato alla discussione che ha contrapposto fautori del liberalismo e fautori della democrazia.

Quando Constant si era impegnato a dimostrare che per gli antichi la libertà «consisteva nel prendere parte attiva e costante al potere collettivo», e per i moderni «nel pacifico godimento dell'indipendenza privata», da garantirsi mediante istituzioni rappresentative, e muoveva a Rousseau l'accusa di avere «fornito pretesti a piú d'un genere di tirannia» con il tentativo di reintrodurre nel proprio tempo «tanta larghezza di potere sociale, di sovranità collettiva, che apparteneva ad altri secoli», sembrava quasi preoccupato di erigere uno spartiacque temporale fra i principî democratici propugnati dai giacobini e l'idea «moderna» di una tutela dei diritti costituzionali dell'individuo, che si sarebbe svolta nella dottrina del garantismo. Certo, nel periodo del Terrore, molti eccessi erano stati compiuti nel nome della libertà – giusta l'angosciata esclamazione di Madame Roland – e il loro ricordo poteva alimentare il dibattito se non fosse piú saggia e adeguata alle reali possibilità di assicurare un regime di libertà l'istituzione di un governo *per* il popolo, anziché di un governo *del* popolo.

A Edmund Burke erano bastati i primi fatti rivoluzionari d'Oltremanica per esprimere, sui principî che li avevano ispirati, un giudizio fortemente negativo. Il *whig*, che aveva sostenuto la causa dei coloni americani, insorti, a suo parere, in difesa di diritti tradizionali inglesi, non diversamente dai sudditi di Giacomo II, che ai tempi della «gloriosa rivoluzione» non avevano tollerato attentati alle leggi del regno, si professava amante della libertà – «una libertà virile, morale, ben regolata» – e criticava irridendo le parole con cui il Cancelliere di Francia, nell'inaugurare gli Stati generali del 1789, aveva proclamato che tutte le professioni sono egualmente onorevoli: le occupazioni «servili» non possono essere fonte d'onore per nessuno, asseriva. «Queste categorie di persone non dovrebbero certo soffrire oppressione dallo Stato; ma lo Stato viene certo oppresso se queste persone, individualmente o collettivamente, sono messe al controllo della cosa pubblica. Con affermazioni di questo genere, mentre credete di battervi

contro il pregiudizio combattete contro il naturale ordine delle cose» [1790, trad. it. p. 210]. Se poi a sostegno di tali argomentazioni non fosse bastato il diritto naturale, giungeva in soccorso la Sacra Scrittura, dove, a proposito del lavoro del contadino, del legnaiolo, del fabbro, ecc., si dice: «Senza di loro nessuna città può essere costruita, né abitata, né frequentata; ma essi non sono accolti nel consiglio del popolo e nell'assemblea non hanno seggi» [*Ecclesiastico*, 38, 32-34].

Senza ricorrere a testi tanto venerandi, in una delle piú elevate formulazioni che sono all'origine del pensiero liberale – il concetto kantiano di libertà, dal quale vengono fatti discendere tutti i diritti esterni, fondamento del «pactum unionis civilis» [1793, trad. it. p. 59] – si trova enunciata una serie di limitazioni all'espressione di quella «volontà collettiva del popolo», a cui viene attribuito il potere legislativo. Per Kant, «soltanto la capacità di votare costituisce la qualificazione del cittadino», ma è una capacità da riconoscersi solamente a chi fruisca di «indipendenza», ossia possa agire «secondo il proprio arbitrio». Va quindi distinto il «cittadino attivo» da quello «passivo», e cittadini passivi sono da considerarsi «tutti coloro che nella conservazione della loro esistenza... non dipendono dal proprio impulso, ma dai comandi degli altri (all'infuori del comando dello Stato), mancano di personalità civile e la loro esistenza è in certo qual modo soltanto inerenza». E ad esemplificazione di coloro che «devono essere comandati o protetti da altri individui, e in conseguenza non possiedono nessuna indipendenza civile», sono indicati i commessi e i garzoni di commercianti e di artigiani, i servi, i contadini giornalieri e «tutte le donne». Costoro «non sono qualificati ad avere al medesimo titolo il diritto di voto, vale a dire il diritto di essere cittadini, e non soltanto soci». Va sí riconosciuta loro l'eguaglianza «come uomini», in quanto «essi possono esigere d'essere trattati da tutti gli altri secondo le leggi della libertà e dell'eguaglianza naturali»; ma per il fatto di essere «parti passive dello Stato», non possono avere «il diritto di agire sullo Stato stesso come membri attivi». Sono peraltro garantiti dal diritto che, «di qualsiasi natura possano essere le leggi positive votate, esse non debbono essere contrarie alle leggi naturali della libertà e dell'uguaglianza» [*ibid.*, pp. 133-34]. In tal modo, la distinzione fra uomo e cittadino si ritorce a svantaggio dell'uomo, e non a torto è stato osservato che, per Kant, «la preoccupazione somma della costituzione del suo Stato rappresentativo di diritto» consiste nel «garantire quel "diritto unico originario" che è la libertà individuale (e non la libertà egualitaria di tutti) con il suo accessorio indispensabile della proprietà privata» [Cerroni 1973, pp. 169-70].

In effetti, sotto il velame di quelle enunciazioni teoriche, trasparivano altre, corposе preoccupazioni. Se si è creduto giusto sottolineare preliminarmente il valore assoluto di taluni principî di libertà, conquistati come diritti nel corso delle «rivoluzioni borghesi», è anche necessario considerare come, nel momento stesso della loro affermazione, essi apparissero segnati da un relativismo storico, che sarebbe divenuto sempre piú evidente nel corso delle lotte politiche successive, proprio perché la conclamata sovranità popolare era in realtà un diritto riservato a una parte limitata dei cittadini e – osservava Tocqueville [1835-40, parte I, cap. 1] – era un dogma che si lasciava volentieri immerso nelle tenebre

del santuario. Cosí, se per libertà personale le dottrine costituzionalistiche del secolo XIX intesero l'inviolabilità dell'individuo – che aveva avuto prima sanzione nell'*Habeas corpus*, votato nel 1679 dal Parlamento inglese per impedire ogni imprigionamento arbitrario – e come corollario l'inviolabilità della proprietà privata, la proprietà stessa veniva in realtà indicata come requisito indispensabile per attribuire all'uomo dignità di cittadino. Del resto, già Locke aveva affermato: «Il fine maggiore e principale del fatto che gli uomini si uniscono in società politiche e si sottopongono a un governo è la conservazione della loro proprietà, al qual fine nello stato di natura mancano molte cose» [1690, trad. it. p. 339]. L'esigenza di superare «gl'inconvenienti a cui vi sono esposti per l'esercizio irregolare e incerto del potere che ognuno ha di punire le trasgressioni degli altri, fanno sí ch'essi si rifugino sotto la protezione delle leggi stabilite di un governo, e in esse cerchino la conservazione della loro proprietà... Nel che troviamo il diritto originario e l'origine del potere sia legislativo che esecutivo, come pure degli stessi governi e delle società medesime» [*ibid.*, pp. 341-42]. Da questi principî, il liberalismo europeo avrebbe derivato un'idealizzazione degli ordinamenti inglesi, in cui «la libertà del suddito, la protezione della proprietà e la conservazione della legge e dell'ordine potevano essere assicurati soltanto da un governo controllato dagli elementi responsabili della società. E la costituzione britannica presentava il pregio particolare di consentire che dirigessero la società uomini forniti di proprietà, governando secondo l'imperio della legge» [Dickinson 1977, pp. 275-76]. Cosí, quei diritti individuali, in cui il liberalismo indicava l'essenza della moderna libertà, tendevano a isolarsi in una sfera del privato, che finiva col costituire una sorta di entità patrimoniale e una nuova forma di privilegio radicato nelle fondamenta stesse della società civile.

4. *Libertà comunista e società di transizione.*

«La libertà è dunque il diritto di fare ed esercitare tutto ciò che non nuoce ad altri», osservava Marx in uno scritto giovanile, dopo una rapida rassegna dei diritti dell'uomo sanciti da alcune costituzioni di stati nordamericani e dalle dichiarazioni francesi del 1791 e del 1793 [1844*c*, trad. it. p. 176]; ma in realtà da quei testi si deduceva che «l'utilizzazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà è il diritto dell'uomo alla proprietà privata». Cosí «il confine entro il quale ciascuno può muoversi senza nocumento altrui è stabilito per mezzo della legge, come il limite fra due campi è stabilito per mezzo di un cippo». Di conseguenza, «il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto nell'isolamento dell'uomo dall'uomo», e questi è visto «in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa», trovando «nell'altro uomo non già la realizzazione, bensí il limite della sua libertà» [*ibid.*, p. 177]. Secondo un procedimento caratteristico del pensiero marxiano (l'esempio piú ovvio è il richiamo, nel *Manifesto*, alle critiche della società borghese svolte dal «socialismo reazionario feudale»), viene rovesciata l'argomentazione dei fautori dell'*ancien régime*, per mostrare la necessità di superare dialetticamente, in una nuova, superiore unità,

la divisione fra comunità politica e società civile, provocata dalla rivoluzione francese. Sotto l'antico regime, la società civile «aveva immediatamente un carattere politico, cioè gli elementi della vita civile, come ad esempio la proprietà o la famiglia o il tipo di lavoro, nella forma del dominio fondiario, del ceto e della corporazione, erano innalzati a elementi della vita dello Stato» [*ibid.*, p. 180]; in seguito alla rivoluzione, vennero spezzati «tutti i ceti, le corporazioni, le arti, i privilegi, che erano altrettante espressioni della separazione del popolo dalla sua essenza comunitaria», sopprimendo «il carattere politico della società civile» e scomponendo questa «nelle sue parti costitutive semplici: da un lato gli individui, dall'altro gli elementi materiali e spirituali che costituiscono il contenuto della vita, la situazione civile di questi individui» [*ibid.*]. In altre parole, togliendo agli ordini in cui era organizzata nella vecchia società ogni funzione politica, la rivoluzione «fece delle differenze di stato della società civile soltanto delle differenze sociali» e separò la vita politica dalla vita civile [1843, trad. it. p. 90].

Solo la ricomposizione di questi due termini, il superamento della separazione tra forza sociale e forza politica può realizzare l'emancipazione degli uomini. Ma per quali vie si deve procedere perché il problema della libertà, da problema individuale, divenga problema degli uomini uniti in società, non di «monadi», ma di rapporti fra uomo e uomo? Quella che Marx avrebbe definito «l'anatomia della società civile», l'economia politica, mostra come «nelle condizioni della proprietà privata» il lavoro, anziché essere «libera manifestazione della vita», diventa «alienazione della vita», in quanto condizione imposta «da un accidentale bisogno esteriore» [1844*a*, trad. it. pp. 247-48]. Fino a quando il processo di produzione sociale si basa su forme antagonistiche di rapporti di produzione, la società umana vive in una «preistoria» che impedisce l'interiorizzazione di quel bisogno, e pertanto nega la libertà. Ma lo sviluppo della produttività del lavoro crea le condizioni materiali per «la soluzione di quell'antagonismo», attraverso il superamento delle successive formazioni economico-sociali: «Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria». L'espansione dei bisogni umani e la lotta per soddisfarli determinano lo sviluppo di nuove forze produttive che portano a uno stadio superiore di civiltà. Per dominare la cieca forza economica, «l'uomo socializzato, cioè i produttori associati regolano razionalmente il loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo» [1861-79, trad. it. pp. 1102-3]. Come è stato osservato, «lo sviluppo della produttività del lavoro è compreso nella lotta di liberazione delle masse», che per Marx «si realizza attraverso un processo storico di lotta di classe, di diffusione della cultura, di limitazione sociale del lavoro, di riduzione del potere e della proprietà dei sovrastanti» [Badaloni 1978, p. 202]. Sono le fasi di sviluppo che vedono susseguirsi varie forme storiche sempre piú elevate, via via che si superino «la contraddizione e il contrasto fra i rapporti di distribuzione, e quindi anche la forma storica determinata dei rapporti di produzione ad essi corrispondenti, da un lato, e le forze produttive, capacità produttiva e sviluppo dei loro fattori, dall'altro» [Marx 1861-79, trad. it. p. 1185].

La libertà non è dunque l'utopistica riacquisizione di uno stato di felicità primeva, ma è il risultato di una lotta dei «produttori associati» per conseguire, attraverso forme di organizzazione razionale e grazie allo sviluppo della produttività del lavoro, il superamento degli ostacoli frapposti da strutture sociali incapaci di dominare l'economia. Già nei *Manoscritti del 1844* Marx aveva definito «il comunismo come soppressione positiva della proprietà privata, intesa come autoestraniazione dell'uomo», e come «la *vera* risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo... della contesa tra la libertà e la necessità» [1844*b*, trad. it. p. 111]. In tal senso, nel *Manifesto* si indicava come obiettivo «una associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti» [Marx e Engels 1848, trad. it. p. 158].

È una prospettiva che mette dunque in luce lo stretto nesso esistente fra comunismo e libertà, dove l'uno è strumento per il conseguimento dell'altra, e che non meno chiaramente indica l'esigenza che la lotta politica sia rivolta alla liberazione del lavoro umano. Ma a questo punto si presenta un problema che per taluni aspetti può essere confrontato con quello posto dal concetto kantiano di libertà: come in quel caso la trasposizione della libertà dal mondo noumenico a quello dei fenomeni dava luogo a un'aporia, superata – con le conseguenze che si sono indicate – mediante la distinzione fra cittadino e uomo, cosí nell'enunciazione marxiana la soluzione del rapporto fra «uomo socializzato» e «produttori associati» lascia aperto uno iato, che dev'essere colmato nell'ambito della politica, a rischio, altrimenti, di trasformare quell'analisi in pericolosa utopia. Se della critica marxiana alle libertà formali della società borghese accogliamo l'istanza profonda di una libertà superiore, è peraltro necessario impedire che quelle siano valutate alla stregua di residui tradizionali sacrificabili all'ideale «prometeico» di creazione di un uomo nuovo, cui siano di fatto misconosciuti i diritti individuali [cfr. Aron 1977, p. 69]. Porre infatti come fine il libero sviluppo dell'individuo, fondamento del libero sviluppo della società, e quindi una libertà individuale che nel comunismo – la formazione economico-sociale in cui lo Stato deve estinguersi – non avrà piú bisogno di un sistema di garanzie politicamente sovrastante la società, non può far trascurare la fase intermedia, il periodo politico della transizione. Negli scritti di Marx ed Engels non sono molte le indicazioni che ci consentano di scorgere come essi si prefigurassero tale stadio di sviluppo della società, identificato da Marx con la «dittatura rivoluzionaria del proletariato» [1875, trad. it. p. 960; cfr. l'articolo «Egemonia/dittatura» in questa stessa *Enciclopedia*, vol. V, pp. 263 sgg.]; tuttavia dev'essere tenuto presente che, in quello stesso contesto, egli afferma che «la libertà consiste nel mutare lo Stato da organo sovrapposto alla società in organo assolutamente subordinato ad essa», e sottolinea che «le forme dello Stato sono piú o meno libere nella misura in cui limitano la "libertà dello Stato"» [1875, trad. it. p. 959]. Del resto, pur respingendo l'idealizzazione «messianica» della repubblica democratica, indica in tale istituzione il terreno risolutivo per lo scontro di classe fra proletariato e borghesia, mentre Engels giunge a ipotizzarla come «forma specifica per la dittatura del proletariato» [1891, trad. it. p. 1175].

Senza prendere in considerazione l'esigenza di questa mediazione politica,

Lukács sviluppava unilateralmente la critica di Marx alla libertà borghese, scrivendo in *Storia e coscienza di classe*: «La libertà dell'uomo che vive oggi è la libertà dell'individuo isolato a causa del possesso reificato e reificante:... una libertà che consiste nell'egoismo, nel ritrarsi in se stesso; una libertà per la quale la solidarietà e la relazione intervengono al massimo come inefficaci "idee regolative"». Per questa ragione, «voler richiamare oggi direttamente in vita questa libertà, significa rinunciare praticamente all'effettiva realizzazione della libertà reale». Muovendo dall'osservazione che «nella società borghese di oggi, la libertà individuale può essere soltanto un privilegio corrotto e corruttore, perché si fonda sulla mancanza di solidarietà e sull'illibertà degli altri», il filosofo ungherese giudicava indispensabile la «rinuncia alla libertà individuale» in nome di una «sottomissione cosciente a quella volontà complessiva che oggi incomincia veramente a fare i suoi primi passi, sia pure incerti, difficili e malsicuri, verso quella libertà effettiva che essa è destinata a suscitare realmente in vita. Questa volontà complessiva cosciente, – concludeva, – è il partito comunista» [1922, trad. it. pp. 388-89].

Pur nella forma di un vagheggiamento utopistico di sapore rousseauiano, in ultima analisi ricompariva, in termini rovesciati, la distinzione fra cittadino e uomo: e in effetti, all'indomani della rivoluzione d'ottobre, il diritto di voto era stato riconosciuto in Russia soltanto a «cittadini attivi», ossia a coloro che vivevano del proprio lavoro; poteva essere una misura eccezionale in uno stato di necessità, ma invocata come anticipazione della società futura sarebbe stata all'origine di gravi degenerazioni della società politica. Certo, Lenin non aveva affatto teorizzato in termini assoluti un espediente d'emergenza come lo scioglimento dell'Assemblea costituente dopo la rivoluzione d'ottobre. Aveva preferito richiamarsi a un vecchio discorso che Plechanov – il teorico piú prestigioso della socialdemocrazia russa, vicino alla frazione menscevica, allora insorta contro quel colpo di forza – aveva tenuto ancora nel 1903, al II Congresso del Posdr. Traducendo il principio «salus populi suprema lex» con «il successo della rivoluzione è la legge suprema», aveva affermato che, in tale ottica, «ogni principio democratico non deve essere considerato di per sé, in modo astratto, ma in rapporto a quel... principio fondamentale della democrazia»; non solo affacciava dunque la possibilità che il proletariato, giunto al potere, limitasse i diritti delle classi avversarie, ma proponeva che la durata dei parlamenti fosse relativa al successo elettorale riportato dalle forze rivoluzionarie [1918, trad. it. p. 21]. Per parte sua, Lenin rivendicava il «modello giacobino», in cui «il massimo di consenso all'interno del campo rivoluzionario, non solo era conciliabile, ma era il presupposto del massimo di direzione» [Procacci 1974, p. 44]. Come è noto, l'espediente d'emergenza non era destinato a essere modificato col tempo, e quindi appare tanto piú pertinente la critica, non certo sospetta di cedimenti opportunistici, sviluppata allora da Rosa Luxemburg. Tacciando di semplicismo il ragionamento di chi asseriva che, come lo Stato borghese era uno strumento di oppressione della classe operaia, cosí lo Stato socialista è a buon diritto uno Stato di oppressione della borghesia, osservava: «Il dominio borghese non aveva bisogno dell'istruzione e dell'educazione politica di tutta la massa popolare, o per

lo meno non al di là di certi limiti ristretti. Per la dittatura proletaria questo è invece l'elemento vitale». Ora, i bolscevichi, «opprimendo la vita pubblica, hanno bloccato la sorgente dell'esperienza politica e il processo di sviluppo», che può svolgersi solo in regime di libertà: «La libertà riservata ai partigiani del governo, ai soli membri di un unico partito – siano pure numerosi quanto si vuole – non è libertà: la libertà è sempre e soltanto libertà di chi pensa diversamente» [1918, trad. it. pp. 588-89].

Erano considerazioni che anche un altro comunista di quegli anni, Karl Korsch, mostrava di condividere. Le «lotte per la libertà» sostenute dalla borghesia gli apparivano una premessa e un patrimonio irrinunziabile per la rivoluzione proletaria, che ad esse non solo non era estranea, ma ne era in realtà l'«approfondimento» [1922, trad. it. p. 121]. Tracciando un quadro del progredire della «liberazione dell'uomo» nel «lungo periodo che va dalla Riforma fino alle ultime rivoluzioni borghesi», riprendeva l'indicazione marxiana per cui queste «hanno reso libero l'uomo in quanto borghese, senza peraltro mettere a nudo la reale radice dell'illibertà umana», per affermare che è dunque compito del proletariato «distruggere il fondamento economico del potere di classe capitalistico, eliminando la mancanza di libertà dell'uomo che lavora in produzione». Gli istituti di questa liberazione dovevano essere creati dalla base: come la progressiva limitazione dell'assolutismo politico aveva conosciuto un lungo processo, nel corso del quale l'intera società era stata riorganizzata e tutto l'apparato statale ne era sortito trasformato, sino a modificare in repubblica democratica la forma istituzionale dello Stato, cosí le lotte del proletariato andavano viste nel loro svolgimento, dai primi passi volti a limitare il dispotismo padronale mediante l'azione di leghe e sindacati, sino alle forme piú avanzate di compartecipazione al governo della produzione, che «ancor prima del rovesciamento dell'ordinamento sociale capitalistico» avrebbero portato alle nuove organizzazioni dei consigli, nucleo vitale della democrazia industriale [*ibid.*, p. 206]. L'esperienza storica di quegli anni spingeva dunque a un tentativo di elaborazione politica che costituí forse l'apporto piú originale per sviluppare nuove istituzioni democratiche fondate sull'indicazione marxiana della libertà comunista. E lungo questa linea che – per la stessa teorizzazione di un ordinamento consiliare precedente il rovesciamento del regime capitalistico – mostra profonde affinità ideali con la riflessione gramsciana, un altro teorico dei «consigli», Anton Pannekoek, avrebbe visto «il passaggio dal capitalismo al comunismo» non nel semplice schema della conquista del potere politico e dell'introduzione del sistema consiliare, ma attraverso un processo di transizione assai piú complesso di conquista dell'egemonia: «L'azione rivoluzionaria del proletariato, rompendo l'apparato borghese del potere e aprendo, in un primo momento, la strada al potere dei sindacati, di per sé spinge immediatamente avanti le masse, verso la creazione dei loro propri organi, dei consigli, i quali minano direttamente alla base il meccanismo burocratico dei sindacati... Ogni nuova fase della rivoluzione porta a galla un nuovo ceto dirigente, che rappresenta determinate forme di organizzazione: il suo superamento rappresenta un nuovo passo nel processo di autoliberazione del proletariato» [1920, trad. it. pp. 271-72].

Si noti che Lenin, polemizzando contro «l'estremismo» dei «consiliari», ne avrebbe respinto talune asserzioni, come quella per cui «la classe operaia non può distruggere lo Stato borghese senza distruggere la democrazia borghese, e non può distruggere la democrazia borghese senza distruggere i partiti» [1920, trad. it. p. 34 nota]. Per affermare l'egemonia della nuova classe dirigente – osservava – la lotta era lunga e difficile: non poteva essere risolta con «la relativa facilità» con cui erano stati cacciati in Russia i grandi proprietari fondiari e i capitalisti; essa comportava di necessità la conquista alla causa rivoluzionaria dei «piccoli produttori di merci», i contadini, i piccoli proprietari e imprenditori, la cui collaborazione era indispensabile per la vita economica, e non solo economica, del nuovo Stato operaio [*ibid.*, pp. 34-35]. Nello slancio appassionato dei giorni della rivoluzione, il sistema bolscevico ebbe senza dubbio una forte carica liberatrice; ma gli sviluppi successivi e l'urto con la realtà avrebbero visto inaridirsi gli elementi politicamente innovatori, creatori di libertà: in effetti «il modello giacobino funziona solo fino a che continuano a esistere i suoi presupposti: l'esistenza di una situazione eccezionale... e la conseguente presenza di una fortissima tensione politica e di una diffusa politicizzazione di massa». Se quando vengono a mancare questi presupposti non muta anche il modello, l'irrigidimento istituzionale sfocia in un regime oppressivo, come appunto avvenne nella Russia staliniana [Procacci 1974, p. 44; ma cfr. anche l'articolo «Consenso/dissenso» in questa stessa *Enciclopedia*, vol. III, p. 813].

Del resto, proprio dal punto di vista rivoluzionario appare contraddittorio partire dall'ipotesi che la libertà sia resa formale o corrotta dai meccanismi della società borghese, e finire con l'identificare questa – che è il fenomeno condizionante – con il fenomeno condizionato, la libertà, fino a indicare l'una e l'altra insieme come obiettivo da abbattere. Tanto piú che, soprattutto a partire dagli anni '20, la società capitalistica aveva espresso tendenze fortemente illiberali, che rivelavano l'intolleranza delle classi dominanti, in momenti di grave crisi, per le stesse libertà «formali». Già Marx aveva osservato, nella fase di riflusso controrivoluzionario seguito ai moti del 1848, come la borghesia si fosse resa conto che «tutte le cosiddette libertà e istituzioni progressive borghesi attaccavano e minacciavano il suo dominio di classe, tanto nella sua base sociale, quanto nella sua sommità politica», e aveva concluso, sia pure ironicamente, che la libertà era divenuta ormai «socialista» [1852, trad. it. p. 232]. In tempi a noi piú vicini, l'acre polemica contro i principî della «libertà liberaldemocratica e dello Stato costituzionale borghese» è servita alle forze fasciste per affermare il proprio dominio, ed è rimasto trito luogo comune, per gli avversari del socialismo, tracciare una genealogia ideale che da Lenin e Marx risale a Robespierre, a Rousseau e al pensiero illuminista, per respingere insieme la rivoluzione proletaria e quella democratica, l'emancipazione del lavoro e i principî dell'89. Di conseguenza, anche il suffragio universale, che è alla base del concetto stesso di sovranità popolare, veniva rigettato: «Il fascismo nega che il numero, per il semplice fatto di essere numero, possa dirigere le società umane; nega che questo possa governare attraverso una consultazione periodica; afferma la disuguaglianza irrimediabile e feconda e benefica degli uomini, che non si possono livellare attraverso un

fatto meccanico ed estrinseco com'è il suffragio universale» [Mussolini 1932, parte II, § 6]. Gramsci che, senza conoscere direttamente questo testo, aveva preso visione di un articolo apparso su «Critica fascista» nell'agosto 1932, in cui si svolgevano considerazioni analoghe, commentava quello che gli appariva «uno dei luoghi comuni piú banali che si vanno ripetendo contro il sistema elettivo», osservando che in realtà tale sistema consente di misurare «l'efficacia e la capacità di espansione e di persuasione delle opinioni di pochi, delle minoranze attive, delle élites, delle avanguardie, ecc. ecc., cioè la loro razionalità o storicità o funzionalità concreta». Se mai, esiste la possibilità di falsificare «la razionalità storicistica del consenso numerico» mediante «l'influsso della ricchezza», che rende formale, fino ad annullarla, la libertà di opinione per chi non disponga di mezzi per propagandarla. Si trattava comunque di un problema di egemonia, in quanto «le idee e le opinioni non "nascono" spontaneamente nel cervello di ogni singolo: hanno avuto un centro di formazione, di irradiazione, di diffusione, di persuasione» [1929-35, pp. 1624-26]. Può essere interessante, in questa sede, porre a confronto questa nota con quella riguardante talune forme di disgregazione e degenerazione che gli apparivano manifeste nell'esasperato «individualismo» degli Italiani, con il conseguente rifiuto – in nome di un presunto apoliticismo – del «partito politico» e del «sindacato economico "moderni"», a favore di aggregazioni corporative o addirittura mafiose: per ovviarvi, il ricorso ai «metodi dell'accentramento statale» e comunque a «un'azione che scenda dall'alto» gli sembrava privo di senso e perfino impossibile; invocava invece «il metodo della libertà, ma non inteso in senso "liberale"», bensí prospettato in una «nuova costruzione», che «non può che sorgere dal basso, in quanto tutto uno strato nazionale, il piú basso economicamente e culturalmente, partecipi ad un fatto storico radicale, che investa tutta la vita del popolo e ponga ognuno, brutalmente, dinanzi alle proprie responsabilità inderogabili» [*ibid.*, p. 816]. A questo scopo sono necessarie quelle grandi organizzazioni popolari moderne che costituiscono il nerbo della società civile e che, attraverso la conquista dell'egemonia, consentono di avviare il processo di costruzione del nuovo Stato [*ibid.*, p. 802].

Era una soluzione che si sarebbe fatta strada, fra gli stessi compagni di partito di Gramsci, solo a prezzo di dure lotte e aspri contrasti: intanto andava prevalendo un indirizzo opposto, autoritario, che avrebbe provocato guasti profondi nella società politica sorta dalla rivoluzione d'ottobre. Al tempo stesso le tendenze illiberali e antidemocratiche diffusesi in Europa fra le due guerre avrebbero avuto in Germania un'affermazione sconvolgente. Per accennare ai soli termini teorici di una vicenda che storicamente si sarebbe svolta con conseguenze ben altrimenti drammatiche e cruente, sarà opportuno ricordare – attraverso una delle elaborazioni meno volgari – le accuse che agli istituti e agli ordinamenti sorti dalla rivendicazione dei principî di libertà politica rivolgeva in quegli anni un noto giurista e politologo tedesco di parte conservatrice, che finí con l'aderire al nazismo, Carl Schmitt. «La cosiddetta "priorità della legge", – scriveva in implicita polemica con Kelsen, – dinanzi a tutte le altre specie di manifestazioni statali mira a sottomettere politicamente lo Stato alla società che si

pretende apolitica, poiché la legge, in questo sistema ordinativo, è essenzialmente risoluzione del parlamento, e il parlamento è la rappresentanza della società astatale di fronte allo Stato». Criticando «il principio organizzativo universalmente riconosciuto della cosiddetta distinzione dei poteri, con la sua tripartizione di legislativo, esecutivo e giudiziario», osservava come esso avesse «il senso politico di dividere il potere statale in modo che la astatale società potesse dominare e "controllare" efficacemente l'"esecutivo" statale, cioè la realtà del comando statale». Proprio in ciò scorgeva un'indebita limitazione del potere politico dello Stato, soggetto in tal modo a controllo al fine di «difendere la sfera di libertà della società da "interventi" dello Stato» [1933, trad. it. pp. 200-1].

Schmitt aveva già illustrato quella che gli appariva una contrapposizione e «un'acuta frattura» fra liberalismo e democrazia [1926] e poneva in rilievo la divaricazione tra la sfera del diritto e quella della politica [1927], elaborando una critica di fondo alla giustapposizione di questi due elementi costitutivi dello Stato di diritto, che, pur muovendo da un'analisi di fenomeni propri della società capitalistica avanzata, potrebbe far pensare, per taluni aspetti, alla separazione fra società civile e società politica indicata da Marx, se in realtà non attingesse piuttosto – come tanta cultura politica della Germania di Weimar – direttamente a scaturigini del romanticismo controrivoluzionario, a Donoso Cortés, a de Maistre. Vi è innegabilmente una lucida pregnanza nelle sue osservazioni critiche ai «diritti fondamentali e di libertà del sistema statale e costituzionale liberaldemocratico»: elaborati, osserva ironicamente, «per difendere l'impotente e indifeso individuo, povero e isolato, dal potente Leviatan "Stato"», questi diritti sono in realtà trasformati in un riparo dietro il quale «si mettono al coperto potenze politiche della piú diversa specie»: si tratta di «associazioni non statali, ma come s'è detto affatto politiche», che «dominano allora tanto la volontà statale (per la via della legislazione), quanto anche (mediante una coazione sociale e "puramente di diritto privato") il singolo individuo, che esse mediatizzano». Tali associazioni sono «i portatori veri e reali delle decisioni politiche, e maneggiano gli strumenti di potenza dello Stato»; lo dominano però «dalla sfera individuale, libera da Stato e costituzione, e non "pubblica", e sfuggono cosí ad ogni responsabilità e pericolo politico».

È una critica che sembra assai pertinente per l'intreccio di poteri pubblici e privati costruitosi in seguito all'ingigantirsi moderno della macchina statale e alle sue molteplici connessioni con il mondo della produzione. La critica di Schmitt, però, si rivolge a questo punto esclusivamente alla manifestazione politica di tale fenomeno, osservando che «sotto il velo della libertà liberaldemocratica e dello Stato costituzionale borghese, poté sorgere... il sistema pluralistico di uno Stato a molti partiti» [1933, trad. it. pp. 201-2]; in tale processo egli indica la fase culminante di un'involuzione degenerativa dello Stato, proprio perché la «teoria pluralistica dello Stato... ignora il concetto centrale di ogni dottrina dello Stato», ossia precisamente «il politico» [1927, trad. it. pp. 127-28]. Sviluppando conseguentemente tale impostazione Schmitt avrebbe cercato di risolvere il dualismo fra Stato e individuo nella triade «Stato, movimento, popolo»; ma il riscatto del momento politico-pubblico dagli attentati della sfera individuale sarebbe appro-

dato, nella Germania hitleriana, alla distruzione di ogni diritto dell'individuo, seguita inesorabilmente all'abbattimento di quelle istituzioni rappresentative che fino ad oggi appaiono come l'unico, ancorché imperfetto, strumento esperito per mediare nella libertà il rapporto fra Stato e individuo.

Secondo la triade di Schmitt, lo Stato, dimessa ogni forma rappresentativa, doveva ridursi a «Stato di funzionari», ossia a entità autocratico-burocratica; l'individuo doveva identificarsi con il popolo, visto come identità razziale (con tutte le componenti di irrazionalismo mistico e di fanatismo indicate nel concetto stesso di *Volkstum* dalla fredda disamina di Cantimori [1935, pp. 34-37]), e – terzo membro – il movimento o partito doveva assurgere a mediatore, come organizzazione giuridico-unitaria degli ideali politici. Su queste «tre ruote motrici» si sarebbe esplicata la funzione del «capo», secondo un concetto di *Führung* derivante «interamente dal pensiero concreto, sostanziale del movimento nazionalsocialista», ossia come incarnazione della stirpe [1933, trad. it. p. 226]. Se è vero che i problemi del nostro tempo malamente possono risolversi «con impostazioni tipiche dell'epoca di Talleyrand o di Luigi Filippo» [1972, p. 23], sembra piuttosto azzardato pensare che la critica schmittiana possa oggi essere riproposta, magari avventurosamente congiunta con qualche estrapolazione di dialettica negativa mediata dalla scuola di Francoforte. Nonostante talune riserve successivamente avanzate dallo stesso Schmitt [1939], la sua costruzione ideale non si differenziava in modo sostanziale dal mostro politico sorto nella Germania degli anni '30, dove alle incongruenze del pluralismo si era rimediato instaurando un sistema in cui – osservava uno studioso di quegli anni – «eccettuato il potere carismatico del Führer, non vi è alcuna autorità che coordini i quattro poteri [costitutivi dello Stato nazista: il Führer stesso, il partito, l'esercito e la burocrazia], nessun luogo dove il compromesso fra di essi possa essere fondato su basi universali». Per questo, a tale Stato si addiceva soltanto la definizione di pura bestialità, di «Behemoth», in quanto «non-Stato, un caos, un regno dell'illegalità e dell'anarchia, che ha soffocato i diritti e la dignità dell'uomo» [Neumann 1942, trad. it. pp. 417-18, 21].

5. *Il «mondo amministrato» e il destino della libertà.*

Proprio per reazione a tale bestialità, negli anni del predominio nazista in Europa l'anelito alla libertà riacquistò, in tutta la sua pregnanza civile e nazionale, il significato che aveva avuto un secolo prima, ai tempi delle prime lotte liberali, ma questa volta congiunto ad attese di rivolgimenti profondi della società, che lo fecero sentire come un'esigenza vitale ai piú vasti strati popolari dei paesi soggiogati. Dalle lettere dei condannati a morte della Resistenza europea, ha scritto Thomas Mann [1954, pp. XIV-XV], si leva una fede nell'umanità che accomuna tutti i combattenti e proietta nell'avvenire, «in nome della vita di coloro che verranno dopo di noi» – come ripetutamente si legge in quei messaggi – «l'impulso ad avvicinare la vita umana al bene, a ciò che è conforme alla ragione e voluto dallo spirito». Certo, se lo stimolo morale costituí quasi sempre un elemento insostituibile, non si trattò peraltro di un mero slancio sentimentale: il processo di maturazione politica che portò a una lotta unitaria contro il nazismo fu lungo e drammatico, intralciato da antiche diffidenze e pregiudizi, da schematismi ideologici e da interessi corposi. Cosí, ad esempio, quando nel 1935 l'Internazionale comunista, compiendo nel suo VII Congresso una totale revisione della propria linea, pose al centro della politica «di fronte popolare la difesa delle libertà democratiche» e «la lotta contro il nemico principale della pace, il fascismo tedesco» [Togliatti 1935, pp. 751-52], l'accoglienza delle altre forze politiche fu spesso scettica e guardinga; d'altra parte, nello stesso movimento comunista permasero remore classiste e insufficienze di analisi reali, che fecero propendere per qualche tempo verso una linea – rivelatasi perdente – volta a dare alla lotta «un carattere piuttosto anticapitalista che antifascista» [Spriano 1979, p. XXXVIII]. Si presentiva, si capiva che la riconquista della libertà – come generalmente veniva sintetizzato quell'impegno di lotta – non era soltanto il recupero di un bene perduto, ma comportava di necessità il riesame di certezze e valori su cui ciascuna forza in campo aveva fino allora fondato la propria azione. Si trattava infatti, per dirla con Gramsci, di «un fatto storico radicale» che finiva con l'investire «tutta la vita del popolo». Nel pieno della guerra contro Hitler, come si è ricordato, i capi delle «democrazie occidentali» giunsero a enunciare nella Carta atlantica principî che, almeno sul piano teorico, andavano ben oltre i termini del liberalismo tradizionale. Allo stesso modo, i partiti comunisti dei paesi occidentali sarebbero usciti da quella vicenda convinti «che le libertà, cosí duramente conquistate, non potevano essere considerate formali», perché «se non intaccavano ancora il nocciolo del dominio di classe, avevano un valore sostanziale per la difesa e l'esaltazione della dignità del lavoratore» [Amendola 1977, p. 8].

Ciò nondimeno, «gli schemi demo-liberali, che non riescono a contenere nemmeno la vita dei popoli dell'Europa capitalistica», dove pure quelle istituzioni sono sorte e cresciute, si vanno rivelando generalmente inadeguati all'esistenza politica dei paesi di nuova formazione e incapaci di «raccogliere e ordinare le tumultuose spinte nazionali» di popolazioni alle prese con drammatici problemi economici; né vanno dimenticate le conseguenze di un recente passato di dominazione coloniale o le imposizioni delle grandi potenze a paesi di ancora fragile costituzione. Da taluni dati di un'inchiesta di Amnesty International risulta che nel mondo attuale solo un quinto della popolazione vive in regime di libertà, e non a caso fra «i tre miliardi di persone considerate non libere o solo parzialmente libere» vi sono soprattutto coloro che «hanno un reddito annuale pro capite inferiore a duemila dollari» [*ibid.*, p. 10]. Già Schopenhauer aveva osservato che «povertà e schiavitú sono... solo due forme, vorrei quasi dire due nomi della medesima cosa» [citato in Horkheimer 1968, trad. it. p. 154]. Non si possono quindi trascurare le differenze di situazioni storiche e le condizioni di vita esistenti nel mondo, evitando di confondere i diritti dell'uomo con le istituzioni politiche e giuridiche che una particolare tradizione di civiltà considera atte a tutelarli. Anche in questo settore non si può assumere un unico modello come universalmente valido: altre priorità possono essere imposte nelle aree della «geografia della

fame» e per gli stati di nuova formazione appaiono tanto piú pertinenti le considerazioni che un giudice americano, citato da Neumann [1957, trad. it. p. 57], svolgeva a proposito delle «maestose generalizzazioni della Carta dei diritti». Sono queste, osservava, norme sviluppatesi «nello stesso terreno da cui nacque la filosofia che poneva l'individuo al centro della società, affermando che la libertà dei cittadini si otteneva con la semplice assenza di freni da parte dello Stato» e con il minimo di controlli e interferenze governative negli affari del singolo. Ma la situazione si è modificata enormemente, e «a noi tocca trapiantare questi diritti su un terreno ove il concetto di *laissez faire* si è isterilito, almeno per quel che riguarda l'economia, mentre si cerca sempre piú di effettuare miglioramenti sociali mediante una piú stretta integrazione della società e il rafforzamento dei controlli statali».

In effetti il rapporto fra cittadini e Stato appare profondamente modificato dallo sviluppo dell'intervento pubblico nell'economia, a partire soprattutto dalla crisi del 1929. Se la crescita del fascismo in Europa è stata messa in relazione con le difficoltà economiche [Trevor-Roper 1968, trad. it. pp. 32-33] e si è sottolineata la novità e l'ampiezza dell'intervento che i regimi autoritari operarono nei settori produttivi, va anche rilevato come l'identificazione del fascismo con il capitalismo – cui si procedette negli anni '30 soprattutto da parte comunista – abbia impedito una retta interpretazione di quell'intervento. Sfuggí in particolare il parallelismo con un'altra grande esperienza di quegli stessi anni: il *new deal* rooseveltiano. Eppure, quasi a spia delle comuni esigenze cui rispondevano provvedimenti tanto divergenti dal punto di vista politico, c'era stato un sia pur timido tentativo di operare in modo analogo in Germania, alla vigilia dell'ascesa al potere di Hitler, quando «il generale Schleicher formò un governo che proclamò ai quattro venti il programma di realizzare la necessaria pianificazione economica in collaborazione con i sindacati». In un modo o nell'altro, «la situazione economica d'insieme richiese un'organizzazione pianificata e... le forze dirigenti deviarono nei propri canali il bisogno di una tale pianificazione» [Horkheimer 1950, trad. it. pp. 41-42]. Cosí, le già ricordate «libertà atlantiche», e in particolare la «libertà dal bisogno», si tradussero in una politica di riassetto capitalistico, tendente a riequilibrare la domanda e l'offerta con misure volte all'espansione dei consumi e attraverso provvedimenti di carattere assistenziale. Il cosiddetto Welfare State, affermatosi in seguito a tali misure con maggiori o minori potenzialità e diverse caratteristiche a seconda dei paesi, ha peraltro lasciato immutato il meccanismo della produzione sociale e, nonché modificare, ha forse aggravato quelle forme di alienazione del lavoro che si frappongono, secondo la critica marxiana, all'avvento di un «regno della libertà».

Da piú parti si assiste oggi alla crisi dello «Stato assistenziale», con la sua burocratizzazione, la creazione di corpi parassitari, l'integrazione di forze sociali antagonistiche mediante una «politica del benessere», il ricorso a una creazione del consenso ottenuto grazie all'uso mistificante dei mass media: il «mondo amministrato», in cui la scuola sociologica di Francoforte ha messo in rilievo l'egemonia delle grandi organizzazioni sul piano politico, economico e culturale, capaci di ridurre al minimo le possibilità di controllo e in ultima analisi la libertà

dei singoli, appare in difficoltà per la riduzione dei margini economici necessari per consentirne lo sviluppo e la stessa sussistenza. L'eventuale convergenza di obiettivi – ipotizzata da vari politologi – fra questo tipo di società e quella dei paesi del cosiddetto «socialismo reale» trova un ostacolo primario proprio nell'ambito economico. Per ovviare alla crisi insorgono, con i fantasmi neoliberisti, forti tentazioni d'involuzione politica, fino a sbocchi autoritari, anche se finora si è vista la relativa transitorietà di tali rimedi e il loro costo drammatico. In alternativa, vi sono le possibilità di una nuova razionalità produttiva che, anziché emarginare la libertà nella privatizzazione dei privilegiati, entro un mondo lacerato fra opulenza e fame, minacciato da crescenti contrasti per il possesso dei mercati e delle fonti d'energia, consenta la diffusione molecolare di un sistema di eguaglianza, come quello che Tocqueville indicava terreno naturale di crescita della vita democratica. Sempre piú il destino dell'uomo si rivela strettamente connesso a problemi che, nella loro elementarità, coinvolgono la totalità del mondo: «Il y a des mots qui font vivre | et ce sont des mots innocents | ... amour justice et le mot liberté», cantava Eluard quando nel suo paese, come in tanta parte d'Europa, la libertà era spenta. La sua riconquista sarebbe stata il frutto del piú vasto e sanguinoso sforzo che la storia dell'umanità avesse fino allora conosciuto. [C. V.].

Amendola, G.
1977 *La libertà nel mondo*, in «Rinascita», XXXIV, n. 11.

Aron, R.
1977 *Essai sur les libertés*, Librairie générale française, Paris.

Badaloni, N.
1978 *Marx e la ricerca della libertà comunista*, in *Storia del marxismo*, I. *Il marxismo ai tempi di Marx*, Einaudi, Torino, pp. 155-210.

Bobbio, N.
1954 *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in «Nuovi Argomenti», fasc. 6, pp. 54-86; ora in *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1977², pp. 160-94.
1955 *Libertà e potere*, in «Nuovi Argomenti», fasc. 14, pp. 1-23; ora *ibid.*, pp. 269-82.

Bodin, J.
1576 *Les Six Livres de la République*, Du Puys, Paris.

Bossuet, J.-B.
[1700-704] *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, Cot, Paris 1709.

Burke, E.
1790 *Reflections on the Revolution in France*, Dodsley, London (trad. it. in *Scritti politici*, Utet, Torino 1963, pp. 149-443).

Cantimori, D.
1935 *Note sul nazionalsocialismo*, in C. Schmitt, *Principii politici del nazionalsocialismo*, Sansoni, Firenze, pp. 1-42.

Cerroni, U.
1973 *La libertà dei moderni*, De Donato, Bari.

Constant de Rebecque, B.-H.
[1819] *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in *Cours de politique constitutionnelle*, Plancher, Paris 1818-20 (trad. it. in *Il pensiero politico dalle origini ai nostri giorni*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 705-22).

Croce, B.
1931a *Capitoli introduttivi di una storia dell'Europa nel secolo decimonono. Memoria letta all'Accademia di scienze morali e politiche della Società reale di Napoli*, in «Atti», vol. LIII, parte I.
1931b *Etica e politica*, Laterza, Bari.
1932 *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari.

Dickinson, H. T.
1977 *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, Weidenfeld and Nicolson, London.

Einaudi, L.
1931 *Liberismo e liberalismo*, in «La riforma sociale», marzo-aprile; ora in *Il buongoverno. Saggi di economia e politica. 1897-1954*, Laterza, Bari 1973, pp. 218-29.

Engels, F.
[1891] *Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfes 1891*, in «Die Neue Zeit», XX (1901), pp. 5 sgg. (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 1165-79).

Fichte, J. G.
1793 *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede*, Heliopolis (Danzig) (trad. it. in *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, Laterza, Bari 1974).

Gramsci, A.
[1929-35] *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975.

Guicciardini, F.
[1512] *Discorso terzo. Del modo di mantenere il governo popolare col Consiglio Grande, dopo che fu deciso nella Dieta di Mantova, dagli Imperiali, dagli Spagnuoli e dal Papa, di rimettere i Medici in Firenze*, in *Opere inedite*, vol. II, Barbera, Firenze 1858.

Hellegouarc'h, J.
1972 *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Les Belles Lettres, Paris.

Hobbes, Th.
[1668] *Behemoth, or the Long Parliament*, London 1679 (trad. it. Laterza, Bari 1979).

Hobsbawm, E. J.
1962 *The Age of Revolution. Europe 1789-1848*, Weidenfeld and Nicolson, London (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1963).

Horkheimer, M.
1950 *The Lessons of Fascism*, in H. Cantril (a cura di), *Tensions that Cause Wars*, University of Illinois Press, Urbana Ill., pp. 209-42 (trad. it. in *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979, pp. 31-57).
1968 *Marx heute*, in *Der Fischer Almanach 82*, Fischer, Frankfurt am Main (trad. it. *ibid.*, pp. 152-63).

Humboldt, W. von
[1792] *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Trewendt, Breslau 1851 (trad. it. Giuffrè, Milano 1965).

Jennings, I.
1962 *Party Politics*, III. *The Stuff of Politics*, Cambridge University Press, London.

Kant, I.
1793 *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in «Berlinische Monatsschrift», XXII (trad. it. in *Lo Stato di diritto*, Editori Riuniti, Roma 1975[2]).

Korsch, K.
1922 *Schriften zur Sozialisierung. Arbeitsrecht für Betriebsräte*, Viva, Berlin (trad. it. Laterza, Bari 1970).

Lenin, V. I.
1918 [Plechanov sul terrore], in «Pravda», n. 221 (trad. it. in *Opere complete*, vol. XLII, Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 20-22).

Lenin, V. I.
1920 *Detskaja bolezn' «levizny» v kommunizme*, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, Peterburg (trad. it. *ibid.*, vol. XXXI, Editori Riuniti, Roma 1955, pp. 9-110).

Locke, J.
1690 *Two Treatises of Government*, Churchill, London (trad. it. Utet, Torino 1960).

Lukács, G.
[1922] *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik-Verlag, Berlin 1923 (trad. it. Sugar, Milano 1967).

Luxemburg, R.
[1918] *Die russische Revolution. Eine kritische Würdigung. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Paul Levi*, Gesellschaft und Erziehung, Berlin 1922 (trad. it. in *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 555 sgg.).

Mann, Th.
1954 Prefazione a *Lettere di condannati a morte della Resistenza europea*, Einaudi, Torino.

Marx, K.
[1843] *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, serie I, vol. I, t. I, Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, Berlin 1927 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 3-143).
1844a [Estratti dal libro di James Mill, «Elémens d'économie politique». Trad. par J. T. Parisot, Paris 1923] (trad. it. *ibid.*, pp. 229-48).
[1844b] *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, serie I, vol. III, Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, Berlin 1932 (trad. it. Einaudi, Torino 1978[3]).
[1844c] *Zur Judenfrage*, in «Deutsch-Französische Jahrbücher», n. 1 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 158-89).
1852 *Der Achtzehnte Brumaire des Louis-Napoleon*, in «Die Revolution. Eine Zeitschrift in zwangslosen Heften», I (trad. it. in *Rivoluzione e reazione in Francia (1848-1850)*, Einaudi, Torino 1976, pp. 169-318).
[1861-79] *Das Kapital*, libro III, Meissner, Hamburg 1894 (trad. it. Einaudi, Torino 1975).
[1875] *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, in «Die Neue Zeit», IX (1891), 1, pp. 561-75 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 951 sgg.).

Marx, K., e Engels, F.
1848 *Manifest der kommunistischen Partei*, Burghard, London (trad. it. Einaudi, Torino 1974[7]).

Mila, M.
1977 *Lettura della Nona Sinfonia*, Einaudi, Torino.

Mill, J. S.
1859 *On Liberty*, Parker, London (trad. it. Gobetti, Torino 1925).

Momigliano, A.
1951 Recensione a Wirszubski 1950, in «Journal of Roman Studies», XLI, pp. 146-53 (trad. it. in C. Wirszubski, *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, Laterza, Bari 1957).

Mussolini, B.
1932 *La dottrina del fascismo*, in «Fascismo», in *Enciclopedia italiana*, vol. XIV, Istituto Giovanni Treccani, Milano, pp. 847-51.

Neumann, F.
1942 *Behemoth; the Structure and Practice of National Socialism*, Gollancz, London (trad. it. Feltrinelli, Milano 1977).
1957 *The Democratic and the Authoritarian State*, Free Press, Glencoe Ill. (trad. it. Il Mulino, Bologna 1973).

Oppenheim, F.
1961 *Dimensions of Freedom. An Analysis*, St. Martin's Press, New York (trad. it. Feltrinelli, Milano 1964).

Pannekoek, A.
1920 *Weltrevolution und kommunistische Taktik*, Verlag der Arbeiterbuchhandlung, Wien (trad. it. in *Organizzazione rivoluzionaria e consigli operai*, Feltrinelli, Milano 1970).

Pohlenz, M.
1955 *Griechische Freiheit: Wesen und Werden eines Lebensideals*, Quelle und Meyer, Heidelberg (trad. it. Paideia, Brescia 1963).

Procacci, G.
1974 *Il partito nell'Unione Sovietica. 1917-1945*, Laterza, Bari.

Romilly, J.-E.
1765 «Tolérance», in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot..., et quant à la Partie Mathématique, par M. d'Alembert...*, Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris 1751-65, vol. XVI, pp. 390-95 (trad. it. in *Enciclopedia o dizionario ragionato delle arti e dei mestieri*, antologia, Laterza, Bari 1968, pp. 900-16).

Rousseau, J.-J.
1762 *Du contrat social*, Rey, Amsterdam (trad. it. Einaudi, Torino 1971[3]).

Schmitt, C.
1926 *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie*, in «Hochland», XXIII, pp. 257-70.
1927 *Der Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII, n. 1 (trad. it. in *Le categorie del «politico»*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 87 sgg.).
1933 *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg (trad. it. in *Principii politici del nazionalsocialismo*, Sansoni, Firenze 1935, pp. 173 sgg.).
1939 *Der Reichsbegriff im Völkerrecht*, in «Deutsches Recht», IX, 11, pp. 341-44.
1972 Premessa a *Le categorie del «politico»*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 21-26.

Smith, A.
1776 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Strahan and Cadell, London (trad. it. Isedi, Milano 1973).

Spriano, P.
1979 Introduzione a P. Togliatti, *Opere*, vol. IV, Editori Riuniti, Roma.

Stahl, F. J.
1878 *Die Philosophie des Rechts*, II. *Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung*, Mohr, Tübingen.

Tenenti, A.
1963 *Milieu XVIe siècle, début XVIIe siècle: libertinisme et hérésie*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», XVII, pp. 1-9 (trad. it. in *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed Età moderna*, Il Mulino, Bologna 1978, pp. 261-85).

Tocqueville, A. de
1835-40 *De la démocratie en Amérique*, Gosselin, Paris (trad. it. in *Scritti politici*, vol. II, Utet, Torino 1973[2]).

Togliatti, P.
1935 *La lotta contro la guerra (Rapporto al VII Congresso dell'Internazionale Comunista)*, Edizioni di cultura sociale, Parigi; ora in *Opere*, vol. III, t. II, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 730-805.

Trevor-Roper, H. R.
1968 *The Fascism*, in S. J. Woolf (a cura di), *European Fascism*, Weidenfeld and Nicolson, London (trad. it. Laterza, Bari 1968).

Viano, C. A.
1960 *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino.

Wirszubski, C.
1950 *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge University Press, London (trad. it. Laterza, Bari 1957).

Il concetto di libertà, uno dei piú importanti del linguaggio politico (cfr. **politica**), della filosofia (cfr. **filosofia/filosofie**) e dell'**etica**, concerne i rapporti fra gli individui o i gruppi sociali (cfr. **gruppo**) e i poteri (cfr. **potere/autorità**), in particolare il potere dello **stato**. All'epoca, però, in cui la **chiesa** era dotata del potere di far uso della **violenza**, la lotta per le libertà, situata nel dominio religioso (cfr. **religione**), si identificava con la lotta per la tolleranza (cfr. **tolleranza/intolleranza**), per il **diritto** all'**eresia**.

Attualmente le minacce contro le libertà sono portate soprattutto dalle burocrazie (cfr. **burocrazia**), e precisamente da quelle che si organizzano in **partiti**-Stato, che si sforzano di imporre ai cittadini delle ideologie (cfr. **ideologia**) alle quali essi sarebbero tenuti ad aderire. Di qui l'acutezza di una lotta per il diritto alla dissidenza (cfr. **consenso/dissenso**), per il diritto delle minoranze a salvaguardare le loro differenze (cfr. **maggioranza/minoranza**), e quello degli individui a preservare una sfera di vita privata sottraendola a qualunque sorveglianza (cfr. **pubblico/privato**; e ancora: **controllo sociale**, **egemonia/dittatura**, **società civile**, **terrore**).

Maggioranza/minoranza

«Che... la massa debba essere sovrana dello stato a preferenza dei migliori», sembrava ad Aristotele sostenibile perché, se «i molti... singolarmente contati» possono non essere «eccellenti», quando siano considerati «nella loro totalità» sono superiori a loro [*Politica*, 1281a, 41 - 1281b, 3]. Pertanto, nell'indicare i fondamenti della democrazia – libertà, uguaglianza, avvicendamento nelle cariche pubbliche – egli affermava che l'uguaglianza va considerata «in rapporto al numero e non al merito», e «di necessità la massa è sovrana, e quel che i piú decidono ha valore di fine» [*ibid.*, 1317b, 5-7].

In realtà, il rispetto per la decisione dei «piú» è a base non solo degli ordinamenti democratici, ma in generale di ogni corpo o assemblea i cui membri siano pari fra loro. Cosí, a proposito di un decreto del Senato romano, Plinio, che lo disapprovava, osservava [*Epistulae*, II, 12] che esso, tuttavia, era parso opportuno alla maggioranza, e le opinioni si contano, non si valutano («sed hoc pluribus visum est: numerantur enim sententiae, non ponderantur»). Se dalle sue parole traspare il disdegno dell'intellettuale per una norma che livella, accomunandoli, i prudenti e gli insipienti (e il dispetto si sfoga nell'affermazione: «Nihil est tam inaequale quam aequalitas ipsa»), il principio è comunque accettato come indiscutibile. Solennemente codificato, esso è destinato a durare per molti secoli, con un'estensione che avrà diverse conseguenze: la decisione della maggioranza è da considerarsi decisione di tutti, o – come sentenzia Ulpiano – «refertur ad universum quod publice fit per maiorem partem».

Per tutto il medioevo vige il principio di estendere all'universale le decisioni dei «piú»: «Il motto "Vox populi vox Dei" esprime appunto questo mistico collegamento fra la volontà degli uomini e la volontà di Dio, che resterà sempre fra le sorgenti prime dell'autorità della maggioranza» [Ruffini 1927, ed. 1976 p. 37]. Se nelle assemblee barbariche e nelle diete feudali era facile alla maggioranza sopraffare, se necessario, i renitenti con la forza, e ancora dopo la rinascita del diritto romano glossatori e canonisti, alterando un testo classico, difesero la validità della finzione giuridica per cui la maggioranza è totalità [*ibid.*, p. 34], nelle deliberazioni della Chiesa la maggioranza è considerata espressione e attestazione di una manifesta volontà provvidenziale. Ancora oggi, in conclave, si inceneriscono alla fine degli scrutini i bollettini di voto: come la mancata unanimità è attribuita dai canoni del Concilio Laterano III (1179) a intervento diabolico, cosí l'elezione del papa è voluta dallo Spirito Santo che guida i cardinali nella scelta, e non avrebbe senso lasciare traccia delle loro divisioni. In tutti questi casi l'ossequio al principio maggioritario non porta solo all'adozione a tutti gli effetti del voto dei «piú», ma giunge addirittura all'annichilimento della volontà dei «meno».

Del resto, ancora per il liberalismo classico la volontà della maggioranza ha un valore che potrebbe dirsi totalitario: il capo del partito repubblicano sotto la

monarchia di luglio, Etienne Garnier-Pagès, nell'introduzione al *Dictionnaire politique* da lui promosso con l'evidente fine di propugnare gli ideali democratici [1842, pp. XVII-XIX], scriveva che «la migliore organizzazione politica è incontestabilmente quella che fa prevalere piú chiaramente e sicuramente... la volontà di tutti nell'interesse di tutti», ma «poiché tutti i governati non possono avere un'opinione assolutamente identica né sui compiti dei governanti, né sulla scelta di coloro cui è opportuno affidare tali compiti», è necessario «contare le volontà e obbedire a ciò che vuole la maggioranza». Per questo credeva di poter concludere che «la sovranità di tutti è dunque in realtà la sovranità della maggioranza», i cui rappresentanti «hanno pertanto i medesimi poteri che se fossero i delegati di tutti». Una sola restrizione: per ragioni di giustizia «la maggioranza non ha il diritto, salvo estrema necessità, di distruggere o anche solo limitare, fosse pure a pochi, la libertà delle persone e delle opinioni». In questo e solo in questo è «il limite del diritto della maggioranza» e «in ciò consiste il diritto della minoranza».

Non a caso taluni istituzionalisti moderni hanno sentito la necessità di spiegare perché una decisione presa a maggioranza abbia validità universale. Per Hauriou [1910, pp. 136-55], la «partecipazione alla procedura» è di per sé un atto che sancisce l'unità del corpo votante: se questo accoglie a maggioranza una proposta di legge, che diventa quindi un fatto giuridico in seguito a tale approvazione, la minoranza, che dopo di ciò non si dimetta, mostra di avere aderito, se non alla deliberazione, al fatto del voto. Altri presuppone invece il principio della «preventiva accettazione»: i membri di un'assemblea che vedano sconfitta la loro proposta sono tuttavia preliminarmente d'accordo – sia pure come peggiore ipotesi – che a una decisione si addivenga, e quindi implicitamente hanno già accettato quello che viene deliberato, qualunque sia il risultato del voto [Vitta 1920, pp. 20-45]. Non sorprende se un giurista di profonde convinzioni liberali, nel momento in cui in Italia il fascismo si imponeva come regime dittatoriale totalitario, esprimeva la propria perplessità nei confronti di simili interpretazioni estensive del principio maggioritario: «Dire che la minoranza non ha subito violenza dalla maggioranza, che anzi è d'accordo con essa, tant'è vero che non esce dal gruppo, sebbene il suo avviso non abbia prevalso, è possibile finché ci si riferisce ad una società commerciale o ad un consiglio comunale. Ma non è possibile se riferito ad un Parlamento, ove la minoranza rappresenti una minoranza etnica, nazionale o religiosa» [Ruffini 1927, ed. 1976 p. 97]. In effetti, se la minoranza – come dopo l'imposizione delle leggi eccezionali fasciste nel 1925-26 – risulta impotente davanti ad attentati contro quella che giusto allora fu detta «la religione della libertà», e non è in grado di opporsi alla distruzione delle basi stesse della convivenza civile, non può non ricorrere a forme di lotta extraparlamentari. Starà alla sua intelligenza politica e alla sua capacità di esprimere esigenze non «minoritarie» scegliere le vie e i modi di questa lotta: in tal caso, infatti, l'accettazione del principio maggioritario equivale a una morte politica, che sciaguratamente, ancora nel mondo attuale, può comportare la stessa distruzione fisica dei soccombenti.

È dunque evidente che, perché il principio maggioritario sia accolto, occorre

non solo che un'assemblea sia formata da liberi e uguali, ma anche che sia espressione riconosciuta di una fondamentale volontà comune e abbia alla sua origine un'unità d'intenti, resa piú o meno esplicita da una carta fondamentale o comunque da qualche principio superiore universalmente accetto. Già il *filibustering*, l'ostruzionismo parlamentare – di là dal rifiuto del provvedimento in discussione e dalla messa in causa del principio maggioritario – denunzia una frattura rivelatrice di un dissenso che investe gli stessi principî istituzionali su cui quell'assemblea si basa, ed è potenzialmente una forma di secessione. Quanto meno vi è negazione del principio maggioritario per la convinzione che quella proposta di legge, una volta divenuta «fatto giuridico», possa ledere irreversibilmente qualche valore considerato vitale nella società governata da quell'assemblea. In altre parole, si pensa che la proposta di legge oggetto di ostruzionismo, una volta votata a maggioranza, quand'anche non impedisca direttamente il meccanismo che consente alla minoranza di diventare maggioranza, infligga alla società una ferita non sanabile neppure dopo che la maggioranza esistente abbia cessato di essere tale.

Il riconoscimento alla minoranza del diritto di mantenere – con i propri principî – una propria individualità è da ricollegarsi storicamente al problema della tolleranza: in una comunità che si consideri retta da una verità rivelata, e quindi dalla verità in assoluto, ogni forma di dissenso si configura come offesa alla fonte di quella verità, ossia alla divinità, ed è quindi da condannare irremissibilmente. Se la divinità stabilisce un patto con gli uomini, «ogni violazione della legge morale o sociale rappresenta una mancanza nei riguardi del dio che incarna l'autorità suprema» [Puech 1970, trad. it. VI, p. 86]. Cosí nel caso che gli Ebrei avessero violato le leggi ricevute sul Sinai – ammonisce Dio nel *Levitico* [18, 24-29] – il paese ne sarebbe stato contaminato e avrebbe «vomitato» gli abitatori; pertanto «tutti coloro che commetteranno alcuna di queste cose abominevoli saranno sterminati di fra il mio popolo». Nella società cristiana medievale, dove eresia significa 'divisione' ed 'errore' [Eymericus 1376] e costituisce un crimine piú grave dell'omicidio e del delitto di lesa maestà [Farinacci 1616, q. 197], la parabola evangelica del convito ricusato e la formula «compelle eos intrare» [*Luca*, 14, 23] sono invocate a fondamento della procedura di un'inquisizione denominata Sant'Uffizio non a caso, se in latino *officium* significa 'dovere'. Al tempo stesso anche l'autorità del signore temporale, quasi in deroga al precetto paolino per cui tutte «le autorità che esistono sono ordinate da Dio» [*Epistola ai Romani*, 13, 1-2], è limitata: chi trascuri di purgare dall'eresia il proprio dominio incorre, per le costituzioni del Concilio Laterano IV (1215), nella scomunica e nella perdita del dominio stesso, offerto in preda a ogni fedele che lo occupi; una sanzione giudicata sempre valida dai papi della Controriforma, che in varie occasioni cercarono di applicarla nei confronti di Elisabetta d'Inghilterra e di Enrico IV di Francia. Per le stesse ragioni gli Ebrei – cui peraltro i pontefici accordano, in quanto «popolo testimone», una certa protezione, almeno a partire dalla *Constitutio pro Judaeis* di Callisto II – conoscono ripetute espulsioni, che sono totali, fra il secolo XIII e il XV, dai regni di Francia, d'Inghilterra, di Spagna e di Por-

togallo. Lo *'emeq habakhà*, la cronaca cinquecentesca di Joseph Hacohen, lamenta ripetutamente non solo gli innumerevoli massacri, ma anche le tante cacciate da città e paesi o gli inviti alla conversione come quello che un re inglese del Duecento avrebbe rivolto agli Ebrei del suo regno: «Sceglietevi un nuovo Dio e siate come noi» [1575, ed. 1852 p. 54].

Minoranza è diversità, e quindi pericolo potenziale. Ancora nelle costituzioni dell'Europa liberale (Carta francese del 1814 e del 1830, Statuto albertino, ecc.) si parla di «religione dello Stato», rispetto alla quale gli «altri culti» sono «ammessi» o «tollerati». In società che pur tendono a fondarsi su principî laici è questo un residuo evidente degli ordinamenti statuali dell'*ancien régime*, con il loro miraggio dell'unità religiosa. Viene fatto di pensare al detto francese, cosí spesso ripetuto nel corso delle guerre civili del Cinquecento, «une foi, une loi, un roi», oppure al principio affermatosi dopo le lotte dell'età della Riforma, «cuius regio eius religio», con cui si cercò di evitare, a prezzo di emigrazioni o conversioni forzate, che l'inevitabile riconoscimento della frattura creatasi fra cristiani passasse, ammettendo minoranze di fede diversa, all'interno di una «regione», dove una sola religione poteva essere praticata, quella della maggioranza.

In effetti l'assillo dell'unità di uno stato, l'avversione per divergenze interiori passibili di dividere in fazioni un popolo, fino al rischio di guerre civili, l'intolleranza per contrasti visti come potenziali lacerazioni, da cui un paese che si pensa minacciato da nemici esterni teme di risultare indebolito, traducono in termini «laici» comportamenti e modi di pensare propri degli antichi integralismi e fanatismi religiosi. «Vi sono delle minoranze a cui è negata non solo la possibilità di recedere dal gruppo, ma ancora la possibilità di procedere e diventare maggioranza. Per esse la parola del Cobden [le minoranze non hanno altro diritto che quello di tentare di diventare maggioranze a loro volta] suona come il piú atroce scherno» [Ruffini 1927, ed. 1976 p. 98]. Anche quando sia soltanto pragmatica, la negazione del rapporto democratico fra maggioranza e minoranza, il rifiuto di considerare quest'ultima su un piano di parità, che comporta appunto il riconoscimento del suo diritto a divenire maggioranza, approdano a forme piú o meno larvate di irrigidimento totalitario, a situazioni interne di stallo e paralisi.

In alcune grandi pagine di storia, Federico Chabod ha ricostruito le ripercussioni che la Comune di Parigi ebbe nella vita dei vari paesi d'Europa, i disegni e i propositi repressivi che quegli avvenimenti, considerati «opera esclusiva dell'Internazionale», suscitarono anche fra liberali e democratici [1951, pp. 395 sgg.]. Società politiche generate da rivoluzioni sociali tacciano di controrivoluzionari, e quindi avversari del nuovo stato di cose, gli oppositori, anche dopo che il nuovo ordine si è consolidato, e stati nazionali anche potenti accusano i «sovversivi» di essere «agenti dello straniero». Senza soffermarsi qui sui problemi del dissenso o delle vittime provocate da fenomeni assai diversi fra loro, come lo stalinismo e il maccartismo, e tuttavia comparabili nella linea di queste considerazioni, sarà il caso di accennare a quella che è stata chiamata la «democrazia totalitaria», le cui fonti ideali sono state indicate nel pensiero di filosofi e politici dell'età dell'illuminismo e «sull'asserzione di una sola e assoluta verità politica» [Talmon 1952, trad. it. p. 8].

La «volontà generale», espressione del «sovrano», costituito da tutto il popolo, è compresa, secondo Rousseau [1762], soltanto se l'intero popolo si sforza di scoprirla e a condizione che ogni singolo individuo si senta obbligato a volerla. Ognuno, infatti, può avere una «volontà particolare» come uomo, diversa dalla volontà generale «che ha come cittadino». Le due volontà, quindi, sono compresenti ed esiste una volontà generale dotata di «una sua propria esistenza oggettiva», che può «essere scoperta dall'intelletto umano» [Talmon 1952, trad. it. p. 62], e questo, «dopo averla scoperta, evidentemente non può rifiutarsi con onestà di accettarla». Proprio da questo nucleo di trascendenza che caratterizza la volontà generale rousseauiana discende una «aspettativa di unanimità» che avversa non solo ogni particolarismo, ma anche ogni frazionamento in partiti; questi «non sono considerati come mezzi di trasmissione delle varie correnti di pensiero, ma come rappresentanti di interessi parziali, in disaccordo con l'interesse generale» [*ibid.*, p. 65]. Essi sono in realtà «fazioni», espressioni di ambizioni private, «il piú terribile veleno del corpo politico», asserisce Saint-Just [citato *ibid.*, p. 161]. Nella repubblica «una e indivisibile», per il rivoluzionario giacobino «la volontà generale propriamente detta e nel linguaggio della libertà si forma dalla maggioranza delle volontà particolari, raccolte individualmente senza un'influenza estranea; la legge, cosí formata, consacra... l'interesse generale» [*ibid.*, p. 118]. Se ogni governo non può rifuggire dall'uso della forza, da «una politica di severità», tuttavia la differenza «tra un sistema libero e un regime tirannico» consiste nelle modalità di questo uso: «Nel primo, tale politica è usata contro la minoranza che si oppone al bene generale». Infatti, una volta che il popolo ha espresso la sua volontà, «tutto ciò che è al di fuori del sovrano è nemico», e il solo rimedio è sbarazzarsi di tali nemici, espellendoli dalla comunità nazionale [*ibid.*, p. 156].

Sono idee che un filosofo tedesco, accintosi in quegli anni a studiare gli avvenimenti francesi con l'intento di «rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione», avrebbe in qualche modo ripreso e fatto propri, in un'ampia e articolata opera giuridico-politica i *Fondamenti del diritto naturale*, in cui Fichte indica nel popolo «di fatto e di diritto il potere piú alto, sopra il quale non ve ne sono altri, ed è la fonte di tutti gli altri poteri ed è responsabile solo di fronte a Dio». Di qui deriva il principio che coloro che non si sottomettono alle decisioni della maggioranza (prevista, per la verità, assai elevata) perdono la cittadinanza e possono essere costretti a lasciare lo Stato [1796-97, ed. 1845-46 pp. 180-82]. In effetti, sia in queste considerazioni, sia nel pensiero e nella prassi dei giacobini viene sviluppata un'idea della democrazia in cui il principio dell'uguaglianza sovrasta quello della libertà individuale; perciò alla minoranza, vista come gruppo di privilegiati, è negato il diritto di opporsi alla maggioranza degli sfruttati: «Lasciate che il popolo pretenda la sua libertà quando è oppresso, ma quando la libertà trionfa e quando la tirannia è finita, che si debba dimenticare il bene generale in modo da distruggere il proprio paese, anteponendo il bene personale, questo è spregevole infamia, ipocrisia condannabile» [Robespierre, citato in Talmon 1952, trad. it. p. 158].

Naturalmente si tratta di esaminare queste concezioni politiche per quello

che sono, eliminando dal nostro giudizio ogni atteggiamento moralistico, come pure la tentazione di ascrivere a elaborazioni ideali l'origine di ben piú complessi processi politici. Se è vero che nel pieno di una rivoluzione molte garanzie giuridiche possono essere calpestate in un impulso nonostante tutto liberatorio, anche perché in molte norme di diritto si scorgono codificate situazioni contro cui è insorta la protesta popolare e in generale ogni rivoluzione si proclama fonte di nuovo diritto, è anche vero che molto spesso avviene di constatare come l'aver trascurato taluni principî apparentemente secondari abbia finito con lo sclerotizzare o annientare le stesse istituzioni di libertà e democrazia che quelle rivoluzioni si erano proposte di realizzare (cfr. l'articolo «Libertà», in particolare pp. 212 sgg.). La sopraffazione della minoranza (e a maggior ragione di quella che viene definita tale in condizioni di legalità quanto meno discutibili) è all'origine di pericolosi processi involutivi. Talmon rileva come anche Napoleone abbia invocato la «volontà generale» per affermare il proprio potere assoluto, e nei nostri tempi molte dittature, anche nei «regimi reazionari di massa», hanno sempre potuto invocare qualche forma di consenso. A ragione, lo stesso studioso si preoccupa preliminarmente di distinguere fra totalitarismo di sinistra e totalitarismo di destra: nel primo «l'accento... è posto sempre sull'uomo», nel secondo su «entità storiche, razziali e organiche, concetti completamente estranei all'individualismo e al razionalismo» [1952, trad. it. pp. 14-15]; in questo caso i diritti umani sono negati proprio perché si nega la qualità di uomini agli avversari. Tuttavia, nell'un caso e nell'altro vi è comunque la tendenza a intervenire per «salvare» la società da un male, con un implicito confronto con un organismo malato, che è sempre un confronto pericoloso: «Fa infatti perdere di vista, – ammonisce Horkheimer, – il dato di fatto che in larghissima misura la felicità e la vita di larghi strati sono tutt'altro che "organicamente" collegati con il prosperare della "totalità"... Il confronto con il corpo malato della società che è da salvare, sebbene in certi punti sia doloroso, trascura il piccolo particolare che questi singoli punti sono esseri umani con una propria sorte e un'esistenza unica» [1930, trad. it. p. 64].

Ciò che rende «organicistica» questa corrente totalitaria della democrazia è generalmente una visione della realtà che tende a risolvere in politica ogni conflitto e quasi ogni suo aspetto, e inclina a metodi autoritari e repressivi nell'esercizio del potere, spingendo ad avversare con atteggiamenti integralistici altre manifestazioni culturali e civili, paventate come veicoli di corruzione ideologica o addirittura come potenziali o latenti opposizioni. Vi è in essa una carenza o almeno una sottovalutazione di quello che gramscianamente può definirsi il momento dell'egemonia e una visione dello Stato e in generale della direzione politica come strumento di coercizione pedagogica, che impoverisce fino a inaridire ogni attività umana comunque correlata alla politica, finalizzandola al momento del dominio. Per i tramiti ideali che dal filone giacobino e babuvista hanno condotto al blanquismo, si possono rintracciare i nessi fra queste elaborazioni ideali e alcune formazioni socialistiche che soprattutto il mondo rivoluzionario russo dell'Ottocento ha visto proliferare. Il rapporto fra una minoranza élitaria e le masse tende a porsi nei termini di una volontà illuministica che pretende di agire

«per il popolo, ma non attraverso il popolo»: lo sviluppo fino all'estremo di tali idee si riscontra nel nichilismo, con la sua fiducia nell'esemplarità dell'azione, sfociante nel gesto terroristico, con la sua ricerca di alleanze con la criminalità comune, indicata come una forma primitiva e individuale di rivolta sociale, con la sua aspirazione ugualitaria che, in nome della spontaneità rivoluzionaria, rifugge da ogni forma d'istruzione, condannata come alibi di «mangiachiacchiere smidollati», incapaci di vedere l'oggettivo asservimento del sapere al dispotismo dominante, con la sua tendenza totalitaria che «fonde un ideale di uguaglianza e una realtà di gerarchia, socialismo e dispotismo, libertà e schiavitú» [Strada 1977, p. LXV]. È la rappresentazione del nichilismo data con straordinaria penetrazione nei *Demoni* (*Besy*, 1871-72) da Dostoevskij, ispirato dalla tragica vicenda di Nečaev, che scosse e turbò all'inizio degli anni '70 del secolo scorso il mondo democratico e socialista europeo. «Certo, gli interessi del popolo devono servire da criterio supremo, "tutto per il popolo", – avrebbe lucidamente obiettato Rjazanov [1906, p. 28] a chi sembrava ricadere, fra gli stessi marxisti, nelle tentazioni del populismo, – ma non rischiamo nella nostra attività di separarci dalle "opinioni" del popolo», con tutti i pericoli di utopismo e di direzione autoritaria e burocratica che ciò comporta?

Era stata la via che, soprattutto dopo l'incontro con Nečaev, avrebbe intrapreso Bakunin. L'anarchico russo aveva già elaborato fin dal 1864 – l'anno stesso di fondazione della I Internazionale – un programma che affidava a una «minoranza liberale delle classi colte», ristretta nel suo vertice a una «minoranza assolutamente minima di intellettuali sinceri, appassionatamente devoti alla causa dell'umanità», il compito di emancipazione universale delle masse popolari, giudicate «incapaci di andare avanti, se non sono guidate» [Bakunin, citato in Strada 1977, p. XXXII]. Ma nel *Catechismo del rivoluzionario* ci si trova davanti a una visione esasperata della lotta di classe, fondata sull'odio e sul disprezzo piú violento per gli avversari, che accetta nella logica del «tanto peggio, tanto meglio» i mali e le iniquità sociali «in quanto contribuiscono ad eccitare la rivolta popolare», che getta le vite dei militanti allo sbaraglio («il rivoluzionario è un uomo perduto»), e ha come fine «la distruzione spietata» della società esistente per «la liberazione completa e la felicità del popolo» [Bakunin e Nečaev 1870, trad. it. pp. 70-75], nella convinzione che «l'ordine dei rapporti sociali finora esistente sta vivendo i suoi ultimi giorni» [Nečaev 1870, trad. it. p. 143]. «Possibile che l'incivilimento con lo knut e la liberazione con la ghigliottina costituiscano l'eterna necessità di ogni passo avanti?» – commentava amaramente Herzen [1869, trad. it. p. 15]. Di fatto era la conseguenza necessaria di una dicotomia delle presunte forze rivoluzionarie, dove se «il popolo» costituiva in ultima analisi una maggioranza passiva, la minoranza rivoluzionaria, ossia «l'intera massa delle persone organizzate secondo le regole generali è considerata e usata come mezzo o strumento per eseguire le imprese e per raggiungere lo scopo della Società» [Bakunin e Nečaev 1870, trad. it. p. 69].

Con fini scopertamente polemici è stato indicato un nesso fra le posizioni del populismo terroristico e alcune estremizzazioni bolsceviche, in particolare per quel che riguarda il Lenin del *Che fare?* In realtà esiste «il problema storico...

non di un meccanico influsso diretto di Bakunin e Nečaev su Lenin,... ma delle complesse e organiche sintesi che, nel contesto storico russo, si crearono fra tendenze apparentemente, e talora realmente, opposte», quali appunto giacobinismo, blanquismo e anarchia, populismo e marxismo [Strada 1977, p. XL, nota 1]. L'idea leniniana, per cui «la coscienza politica di classe può essere portata all'operaio solo dall'esterno» [Lenin 1902, trad. it. p. 97], e tale è appunto la funzione del partito rivoluzionario (quantunque rielaborata in seguito dallo stesso Lenin e arricchita di piú complesse articolazioni, proprio in considerazione della necessità di sviluppare un'egemonia rivoluzionaria nella società russa), può essere ricondotta a quell'incunabolo ideale, comune a tutto il movimento rivoluzionario russo, costituito dal *Che fare?* (*Čto delat'?*, 1863) di Černyševskij, in cui il rivoluzionario di professione, portatore di coscienza e organizzazione nel moto spontaneo delle masse, ha un suo preciso modello. Comunque la proposta di Lenin, per il suo confessato «giacobinismo», si attirò immediatamente le critiche di molti marxisti, fra cui si distinse per asprezza Trockij, che respinse energicamente ogni possibilità di raffronto fra giacobini e socialisti: «I giacobini erano degli idealisti della piú bell'acqua. Come tutti gli idealisti che li precedettero e li seguirono essi "per primi" conobbero "les principes de la morale universelle". Essi credevano nelle forze assolute dell'idea, della "vérité". E ritenevano che nessuna ecatombe umana sarebbe stata troppo grande per costruire il piedistallo a questa "verità". Tutto ciò che divergeva dai principî della morale universale da loro proclamati era il prodotto del vizio e dell'ipocrisia» [Trockij 1904, trad. it. p. 420]. Per questo il giacobinismo è estraneo al «socialdemocratico rivoluzionario», che «è sicuro non solo dell'inevitabile sviluppo del partito politico del proletariato, ma anche dell'inevitabile vittoria dell'idea del socialismo rivoluzionario», in quanto «espressione storica della lotta di classe» [*ibid.*, p. 422].

Non sarà il caso di rilevare la contraddizione in cui cadeva lo stesso Trockij con questa asserzione dell'«inevitabilità» dello sviluppo e della vittoria del socialismo, rispetto alla polemica antigiacobina, e il germe di «totalitarismo» che questa visione lascia scorgere. In realtà, l'esigenza di una trasformazione rivoluzionaria della società portava a guardare con sfiducia quelle istituzioni legali che le «libertà formali» della società borghese aveva fatto sorgere. È questo un atteggiamento comune, soprattutto nei momenti di crisi, a rivoluzionari dell'Oriente come dell'Occidente europeo, non solo cioè della Russia autocratica, che dopo la rivoluzione del 1905 aveva visto costituirsi una larva di assemblea rappresentativa con la Duma di Stato, ma anche in paesi dove piú salde erano le basi del regime liberale e dove il Parlamento esprimeva una vita politica piú ricca e articolata. L'affermazione marxista, derivata dall'esperienza della Comune, per cui la classe operaia non può impossessarsi puramente e semplicemente della macchina statale borghese, ma deve spezzarla, si traduce spesso, nelle formazioni di estrema sinistra, in un'opposizione totale e sistematica alle istituzioni politiche esistenti. Nella polemica contro i vecchi dirigenti socialisti e la loro «illusione elezionista», Amadeo Bordiga irrideva al «calcolo abbastanza puerile» di chi, fiducioso negli effetti del suffragio universale, una volta conseguitolo credeva che «la maggioranza delle assemblee legislative sarebbe stata costituita da rappresentanti socialisti», i quali, grazie appunto al fatto di essere maggioranza, «con tutte le debite formalità legali, si sarebbero, in nome del proletariato, impossessati del potere» [1919, ed. 1975 pp. 75-76]. Di qui derivavano le sue posizioni di rigido astensionismo, che sarebbero state oggetto di una dura replica da parte di Lenin. Queste idee, come in generale quelle diffusesi negli ambienti dell'estremismo comunista, sull'onda della rivoluzione d'ottobre, apparivano al dirigente bolscevico un frutto dell'illusione che portava a scambiare per realtà oggettiva i propri desideri [Lenin 1920*a*, trad. it. p. 48]. Appunto a Bordiga egli replicava che il Parlamento «è un prodotto dello sviluppo storico», che non può essere sostituito prima che altre forme istituzionali democratiche si siano sviluppate grazie al processo rivoluzionario determinato dalla crescita di nuove forze produttive [Lenin 1920*b*, trad. it. p. 240].

In quegli stessi anni la polemica antiparlamentare si era sviluppata anche nelle file direttamente antagonistiche, le forze piú conservatrici e reazionarie, che erano riuscite a dar vita a regimi violentemente illiberali. Mussolini, che pur potendo contare solo su un gruppo decisamente minoritario nella Camera italiana si era visto affidare l'incarico del governo, si presentava in Parlamento minacciando di trasformarne l'«aula sorda e grigia» in un «bivacco» per i suoi manipoli; il nocciolo delle sue convinzioni si trova in uno scritto di qualche anno dopo in cui, respingendo «nella democrazia l'assurda menzogna convenzionale dell'egualitarismo politico», nega che «il numero, per il semplice fatto di essere numero, possa dirigere le società umane», e definisce i «regimi democratici... quelli nei quali, di tanto in tanto, si dà al popolo l'illusione di essere sovrano, mentre la vera effettiva sovranità sta in altre forze, talora irresponsabili e segrete» [1932, p. 849]. Rivestite dell'arroganza dittatoriale, erano idee derivate dall'elaborazione di alcuni grandi sociologi che, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del secolo, avevano sviluppato una teoria delle élite nella società moderna: Mosca e Pareto avevano indicato nei governanti, nella «classe politica», una minoranza capace di manovrare i meccanismi democratici per sottoporre i governati con parvenze di legalità (cfr. in questa stessa *Enciclopedia*, vol. V, l'articolo «Elite», pp. 319 sgg.).

Un filone ideale di particolare vigore è da ricercarsi nell'elaborazione gramsciana, specialmente nelle riflessioni sull'egemonia. Senza ritornare qui su tale problema, andrà comunque ricordato come, in contrasto con Bordiga, già nel 1919 Gramsci sostenesse la necessità della partecipazione alla lotta elettorale dei «rivoluzionari consapevoli», al fine di riuscire a «mandare molti deputati socialisti in Parlamento», sia pure allo scopo di smascherare «la dittatura borghese». Era questa la via obbligata per educare e organizzare una «maggioranza di ignari e di torpidi», perché «se anche una minoranza rivoluzionaria riuscisse, con la violenza, a impadronirsi del potere, questa minoranza sarebbe il giorno dopo rovesciata dal colpo di ritorno delle forze mercenarie del capitalismo, perché la maggioranza non assorbita lascerebbe massacrare il fiore della potenza rivoluzionaria», come appunto era avvenuto in quei mesi in Ungheria [1919, ed. 1975 p. 307]. A partire poi dal 1923-24, le riflessioni sugli sviluppi della rivoluzione in Occidente e l'elaborazione di una strategia fondata sulla «guerra di posi-

zione» condurranno Gramsci a riconsiderare la stessa funzione dei partiti e il loro rapporto con lo Stato. «Sebbene ogni partito sia espressione di un gruppo sociale, e di un solo gruppo sociale, tuttavia determinati partiti... in certe condizioni date, in quanto esercitano una funzione di equilibrio e di arbitrato tra gli interessi del proprio gruppo e gli altri gruppi, e procurano che lo sviluppo del gruppo rappresentato avvenga col consenso e con l'aiuto dei gruppi alleati, se non addirittura dei gruppi... avversari», sviluppano un'egemonia che li pone al centro della vita dello Stato [1929-35, pp. 1601-2]. In caso, però, di «soluzione burocratica», il partito unico finisce col mascherare di fatto «un regime di partiti della peggiore specie, in quanto operano nascostamente, senza controllo; i partiti sono sostituiti da camarille e influssi personali non confessabili» [*ibid.*, p. 1809]. Anzi, in linea generale, Gramsci osserva che «nei paesi dove esiste un partito unico e totalitario di governo... esistono sempre altri partiti di fatto o tendenze incoercibili legalmente, contro i quali si polemizza e si lotta come in una partita di mosca cieca»: la violenza alla dialettica politica interna fa sí che «le quistioni politiche si rivestono di forme culturali e come tali diventano irrisolvibili» [*ibid.*, p. 1939].

Nella sua attenta considerazione per l'attività svolta dai partiti, Gramsci li giudica «scuole di vita statale» proprio per i rapporti che essi istituiscono fra le masse e le élite aderenti spontaneamente, per consapevolezza e capacità di convivenza collettiva disciplinata, ai partiti (talché «nei partiti la necessità è già diventata libertà» [*ibid.*, pp. 919-20]). «I partiti selezionano individualmente la massa operante e la selezione avviene sia nel campo pratico che in quello teorico congiuntamente, con un rapporto tanto piú stretto tra teoria e pratica quanto piú la concezione è vitalmente e radicalmente innovatrice e antagonistica dei vecchi modi di pensare» [*ibid.*, p. 1387]. Da tale visione discendono naturalmente posizioni antitetiche a quelle di Mussolini riguardo al «numero» e alla democrazia, e al tempo stesso capaci di fare originalmente tesoro delle considerazioni sviluppate dai sociologi delle élite, assunte non nella loro ideologizzazione reazionaria, ma proprio in quanto analisi di situazioni reali. Anche nei regimi democratici – contesta Gramsci – «non è certo vero che il numero sia legge suprema, né che il peso dell'opinione di ogni elettore sia "esattamente" uguale»: il numero, in effetti, «misura proprio l'efficacia e la capacità di espansione e di persuasione delle opinioni di pochi, delle minoranze attive, delle élite, delle avanguardie, ecc. ecc., cioè la loro razionalità o storicità o funzionalità concreta» [*ibid.*, p. 1140]. Proprio attraverso questo rapporto fra minoranze attive e masse si esprimono le esigenze profonde della società civile, che attraverso i partiti sono immesse nella vita dello Stato.

Fin dalle prime riflessioni del carcere Gramsci si era posto il problema della «dottrina di Hegel sui partiti e le associazioni come trama "privata" dello Stato», derivata «storicamente dalle esperienze politiche della rivoluzione francese», e attribuiva a queste osservazioni la capacità di dare «maggiore concretezza al costituzionalismo» [*ibid.*, p. 56]. Nonostante le suggestioni che avrebbero potuto derivargli dall'utilizzazione del pensiero hegeliano da parte dell'attualismo di Gentile, non vi è traccia in Gramsci del «diffuso, incancrenito preconcetto che

Hegel abbia propugnato una forma autoritaria, se non addirittura totalitaria di governo» [Avineri 1972, trad. it. p. 211]. Al contrario, proprio in relazione ad alcune delle pagine piú originali dei *Quaderni del carcere*, riguardanti la vita democratica di una società, vi è un preciso richiamo al filosofo tedesco: con estrema lucidità ne valuta il grande apporto all'analisi di una realtà democratica, scrivendo: «Governo col consenso dei governati, ma col consenso organizzato, non generico e vago, quale si afferma nell'istante delle elezioni; lo Stato ha e domanda il consenso, ma anche "educa" questo consenso con le associazioni politiche e sindacali, che però sono organismi privati» [Gramsci 1929-35, p. 56]. Arriverà pertanto a osservare, procedendo oltre la critica marxiana, che vi è una sostanziale identità fra «la società civile come è intesa dallo Hegel e nel senso in cui è spesso adoperata in queste note (cioè nel senso di egemonia politica e culturale di un gruppo sociale sull'intera società, come contenuto etico dello Stato)» [*ibid.*, p. 703].

Storicamente, nello sviluppo del pensiero politico, proprio l'individuazione della società civile come momento autonomo dell'agire umano introduce un elemento di rottura, dalle conseguenze estremamente feconde, nella considerazione della politica come sfera d'azione della forza, come logica di antagonismi intesi alla reciproca distruzione se non regolata dal dominio e dalla potestà statuale, appunto perché la comprensione di elementi strutturali oggettivi, condizionanti la vita della società, impone di prestare attenzione a rapporti piú profondi, che con la loro stessa presenza spiegano le ragioni nemiche e ne impediscono la negazione brutale. Proprio «nel dirigere gli affari della società civile l'umanità trova modo di esercitare i suoi talenti migliori, come pure l'oggetto dei suoi migliori sentimenti», e nel rapporto fra vita economica e morale e vita politica è dato d'individuare quei criteri e quelle norme che rendono libero un popolo e classificabile in una scala di civiltà che ha come fine la libertà dell'uomo [Ferguson 1767, ed. 1966 pp. 155 sgg.]. In tal senso le organizzazioni giuridiche e politiche sono considerate in rapporto non piú a finalità concernenti la generica umanità dei giusnaturalisti, ma alle esigenze peculiari di quelle forme di vita collettiva che si sviluppano, a seconda delle varie epoche, nella società civile. A merito di Hegel, Marx ascriveva «la *separazione* della società civile dallo Stato politico (uno stato di cose moderno)» [1843*a*, trad. it. p. 83], e a tale proposito meriterà ricordare il paragrafo 260 della *Filosofia del diritto* (da cui Marx aveva appunto preso lo spunto per la sua *Critica*), dove si afferma che «il principio degli Stati moderni ha quest'immensa forza e profondità: lasciare che il principio della soggettività si porti a compimento in estremo autonomo della particolarità personale e, insieme, riportarlo all'unità sostanziale e cosí mantenere questa in esso medesimo» [Hegel 1821, trad. it. p. 218]. In effetti Hegel, rielaborando ulteriormente nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1830-31) tale visione dello Stato moderno, quale era venuto progressivamente affermandosi nel corso della storia universale, giungeva a indicare le connessioni e le relazioni che, attraverso la vita economica, uniscono gli individui, superando l'ipotesi di un contratto sociale: «All'uomo degli economisti e dei giusnaturalisti Hegel contrappone l'uomo sociale, che, sottratto agli

istinti animali, immediati, istintivi, attua con l'intelletto le esigenze della sua spiritualità» [Soleri 1931, ed. 1974 p. 235]. Ma solo lo Stato, che ricomprende in sé la società, esprime l'eticità derivante dalla sintesi di particolare e universale: «Lo Stato è la realtà della libertà concreta; ma la libertà concreta consiste nel fatto che l'individualità personale e gl'interessi personali di essa hanno tanto il loro pieno sviluppo e il riconoscimento del loro diritto per sé (nel sistema della famiglia e della società civile) quanto, in parte, si mutano, da se stessi, nell'interesse della generalità, e in parte, con sapere e volontà, riconoscono il medesimo, cioè in quanto loro particolare spirito sostanziale, e sono atti al medesimo, in quanto loro scopo finale» [Hegel 1821, trad. it. p. 218].

Proprio partendo da questo paragrafo 260, Marx avrebbe sviluppato la sua critica alla filosofia hegeliana del diritto, «coscienza teorica» di «ciò che gli altri popoli hanno fatto nella realtà moderna» [1843*b*, trad. it. p. 197]. Mettendo in luce la funzione essenziale dei rapporti produttivi nello sviluppo della società civile (da cui avrebbe dedotto in seguito le diverse fasi successive da essa attraversate), egli avrebbe opposto alla società civile delineata da Hegel, fondata sulla proprietà privata e quindi racchiusa nell'ambito delle classi possidenti, una società civile comprendente l'insieme degli individui che in essa agiscono e quindi le classi produttive e il loro rapporto antagonistico con i gruppi dominanti. Dal rapporto dialettico delle classi deriva un'esigenza di vita democratica che pone in discussione quella che è per Hegel «l'astratta determinazione dell'esser membro dello Stato», con cui egli contesta «la diretta partecipazione di *tutti* alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato» [*ibid.*, p. 130]. Per Marx, al contrario, «l'elemento democratico deve essere piuttosto l'elemento reale che si dà nell'intero organismo statale la sua forma razionale». Se «il rapporto immediato, diretto, non meramente figurato, ma reale, della società civile con lo Stato politico» è costituito dal suffragio attivo e passivo, «l'elezione costituisce l'elemento politico fondamentale della società civile reale» [*ibid.*, p. 135].

Da queste considerazioni all'individuazione della repubblica democratica come terreno piú avanzato su cui si svolge la lotta del proletariato per il socialismo e anzi come «forma specifica per la dittatura del proletariato», instaurata dalla rivoluzione operaia per creare le basi di una società comunista, i nessi ideali sono lucidamente coerenti, ma anche estremamente complessi, e il passaggio avviene in stretta aderenza a processi storici semisecolari. Marx ed Engels avevano già affermato che «tutti i movimenti precedenti sono stati movimenti di minoranze, o avvenuti nell'interesse di minoranze», mentre «il movimento proletario è il movimento indipendente della immensa maggioranza nell'interesse della immensa maggioranza» [1848, trad. it. p. 115]. Tuttavia, solo le vicende politiche e le grandi trasformazioni economiche e sociali avvenute in Europa nella seconda metà del secolo XIX e la diuturna riflessione sul processo di formazione del capitale avrebbero portato al rigetto piú reciso di ogni residuo di visione rivoluzionaria blanquista: «È passato il tempo dei colpi di sorpresa, delle rivoluzioni fatte da piccole minoranze coscienti alla testa di masse incoscienti. Dove si tratta di una trasformazione completa delle organizzazioni sociali, ivi devono partecipare le masse stesse» [Engels 1895, trad. it. pp. 407-8]. D'altra

parte, perché «le masse comprendano quel che si deve fare, è necessario un lavoro lungo e paziente», che viene indicato come compito storico del partito operaio al fine di realizzare la «rivoluzione di maggioranza».

Tuttavia, se con «rivoluzione di maggioranza» non deve intendersi un termine meramente descrittivo, dove il complemento di specificazione annulla il significato implicitamente dialettico del concetto, l'analisi della società civile deve assicurare dai rischi di una «democrazia totalitaria» e consentire di scorgere, nella stessa società di transizione, quell'intreccio di relazioni che deve essere articolato e sviluppato in una superiore unità, e non schiacciato e umiliato. «La tendenza della società civile a trasformarsi in società politica, o a fare della società politica la società reale, si manifesta come la tendenza della partecipazione il piú possibile generale al potere legislativo» [Marx 1843*a*, trad. it. p. 133]. Se, nelle società capitalistiche, elementi di socialismo possono cominciare a costituirsi e addirittura a dare vita a momenti di egemonia, cosí che intorno ad essi giungono ad aggregarsi forze crescenti, sino a formare, in un nuovo blocco storico, una nuova maggioranza, una visione non unilineare e schematica del progresso deve impedire ogni forma d'azione in cui la politica appaia mera continuazione della guerra sotto altre forme.

Si pongono tuttavia, quasi a corollario, alcuni problemi che il nostro tempo sembra ben lontano dall'aver affrontato adeguatamente. Senza dubbio è indicativo di altissima civiltà politica il relativismo filosofico di Kelsen, che proprio in considerazione della perfettibilità delle azioni umane e della comune tendenza all'errore rifugge da ogni imposizione di verità assoluta e indica nel compromesso fra opposte esigenze, realizzato democraticamente – in modo che non sia «totalmente conforme agli interessi di una parte, né totalmente contrario agli interessi dell'altra» – la soluzione ideale dei conflitti. «In quanto in una democrazia il contenuto dell'ordinamento giuridico non è determinato esclusivamente dagli interessi della maggioranza, ma è il risultato di un compromesso fra i due gruppi, la soggezione volontaria di tutti gli individui all'ordinamento giuridico è piú facilmente ottenibile che in qualsiasi altra organizzazione politica» [1945, trad. it. p. 293]. Ma a parte le considerazioni che sul rapporto fra maggioranza e totalità si svolgevano inizialmente, è evidente che questa idea della democrazia e del rapporto fra maggioranza e minoranza presuppone una rete di organizzazione politica intensa e vitale. Oggi, un'analisi della società civile che consenta di scorgere le esigenze pluralistiche delle sue manifestazioni politiche non può limitarsi all'ambito ristretto di quei paesi in cui vengono rispettate, in modo piú o meno formale, le regole democratiche. Se «l'opposizione partitica legale è un'invenzione recente, che riguarda solo un piccolo numero di paesi dell'Europa occidentale e del mondo anglosassone», è necessario capire in qual modo la traduzione di questo modello, che supera «il modo piú comune di combattere gli avversari» da parte di chi detiene il potere, mediante «l'uso della violenza» [Dahl 1966, trad. it. p. 311], possa essere compiuta nel linguaggio di paesi non compresi entro quell'area «privilegiata», in modo che non appaia un qualsiasi prodotto della tecnica moderna, raccomandabile per il prestigio degli inventori, ma

si radichi in realtà diverse, con le modifiche appropriate e soluzioni originali, capaci di superare il mero calco di istituzioni estranee alle tradizioni di un paese.

In secondo luogo, negli stessi paesi sviluppati, l'anatomia della società civile non può essere affrontata soltanto avvalendosi dell'economia politica. Nella critica dell'economismo, attraverso la quale Gramsci ha sviluppato per tanta parte il suo concetto di egemonia, è possibile scorgere il complicato processo che presiede allo sviluppo dei «rapporti delle forze» in relazione al nesso fra struttura e sovrastruttura [1929-35, pp. 455-65]. Senza ritornare su quelle pagine ben note, sarà il caso di osservare che, nell'intrecciarsi dei vari momenti politico-sociali, nella complessità dei fenomeni che portano alla formazione di un nuovo blocco storico, la sfera economica non è sempre immediatamente determinante o almeno sufficiente, ed altri fattori entrano in gioco.

Gramsci ha definito la scienza «una superstruttura, una ideologia», senza peraltro escludere che «nello studio delle superstrutture la scienza occupi un posto privilegiato, per il fatto che la sua reazione sulla struttura ha un carattere particolare, di maggiore estensione e continuità di sviluppo». Se è vero che la scienza «non si presenta mai come nuda nozione obbiettiva», perché «essa appare sempre rivestita da una ideologia e concretamente è scienza l'unione del fatto obbiettivo con un'ipotesi o un sistema d'ipotesi che superano il mero fatto obbiettivo», è altresí da notare che «in questo campo è relativamente facile distinguere la nozione obbiettiva dal sistema d'ipotesi, con un processo di astrazione che è insito nella stessa metodologia scientifica» [*ibid.*, pp. 1457-58]. Verrebbe fatto di sviluppare per analogia talune considerazioni di Foucault relative allo Stato, da lui indicato come una sovrastruttura «in rapporto a tutt'una serie di reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche, ecc.». Senza negare l'importanza dello Stato, Foucault osserva che «i rapporti di potere e di conseguenza l'analisi che se ne deve fare, deve andare al di là del quadro dello Stato». In effetti «lo Stato, anche con la sua onnipotenza, anche con i suoi apparati, è ben lungi dal ricoprire tutto il campo reale dei rapporti di potere»; inoltre «lo Stato non può funzionare che sulla base di relazioni di potere preesistenti». Se si possono «perfettamente concepire delle rivoluzioni che lascino per l'essenziale intatte le relazioni di potere che avevano permesso allo Stato di funzionare», l'analisi di quello che per Foucault è il «metapotere con funzioni d'interdizione» può condurre a individuare le potenzialità politiche positive di una dialettica liberatoria [1976, pp. 16-17], in cui non di rado fenomeni di «minoranza» possono svolgere una funzione altamente positiva per la stessa maggioranza, o meglio per la vita della società in generale. [C. V.].

Avineri, Sh.
1972 *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, London (trad. it. Laterza, Bari 1973).

Bakunin, M. A., e Nečaev, S. G.
1870 *Katechizis revoljucionera*, in «Pravitel'stvennyj vestnik» (trad. it. in A. I. Herzen, *A un vecchio compagno*, Einaudi, Torino 1977, pp. 67-75).

Bordiga, A.
1919 *L'illusione elezionista*, in «Il Soviet»; ora in *Scritti scelti*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 75-78.

Chabod, F.
1951 *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, I. *Le premesse*, Laterza, Bari.

Dahl, R. A.
1966 (a cura di) *Political Oppositions in Western Democracies*, Yale University Press, New Haven Conn.

Engels, F.
1895 *Vorrede* a K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, in «Die Neue Zeit», XIII (1894-1895), pp. 5 sgg. (trad. it. in K. Marx, *Rivoluzione e reazione in Francia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 387-413).

Eymericus, N.
[1376] *Directorium inquisitorum*, In aedibus Populi Romani, Roma 1578-79.

Farinacci, P.
1616 *Tractatus de Haeresi*, Pheus, Roma.

Ferguson, A.
1767 *An Essay on the History of Civil Society*, Millar and Cadell, Edinburgh; ed. Edinburgh University Press, Edinburgh 1966.

Fichte, J. G.
1796-97 *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Gabler, Jena-Leipzig; ora in *Sämtliche Werke*, vol. III, Veit, Berlin 1845-46, pp. 1-135.

Foucault, M.
[1976] *Intervista a M. Foucault*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 3-28.

Garnier-Pagès, E.-J.-L.
1842 Introduzione a E. Duclerc e L.-A. Pagnerre, *Dictionnaire politique. Encyclopédie du langage et de la science politique*, Pagnerre, Paris.

Gramsci, A.
1919 *I rivoluzionari e le elezioni*, in «L'Ordine Nuovo», I, n. 26; ora in *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, Einaudi, Torino 1975[6], pp. 307-9.
[1929-35] *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975.

Hacohen, J.
[1575] *'emeq habakhà. Sefer haqorot wehatla'ot asher 'avrú'al bet Isra'el...*, Sollinger, Wien 1852.

Hauriou, M.
1910 *Principes de droit publique*, Larose et Tenin, Paris.

Hegel, G. F. W.
1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin (trad. it. Laterza, Bari 1965).

Herzen, A. I.
[1869] *K staromu tovarišču* in *Sbornik posmertnych statej Aleksandra Ivanoviča Gercena*, Genève 1870 (trad. it. Einaudi, Torino 1977).

Horkheimer, M.
1930 *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart (trad. it. Einaudi, Torino 1978).

Kelsen, H.
1945 *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge Mass. (trad. it. Etas Kompass, Milano 1966[5]).

Lenin, V. I.
1902 *Čto delat'? Nabolevšie voprosy našego dviženija*, Dietz, Stuttgart (trad. it. Einaudi, Torino 1971).
1920a *Detskaja bolezn' «levizny» v kommunizme*, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, Peterburg (trad. it. in *Opere*, vol. XXXI, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 9-110).

Lenin, V. I.
[1920b] [Discorso sul parlamentarismo], in [Il secondo congresso dell'Internazionale comunista], Petrograd 1921 (trad. it. *ibid.*, pp. 240-43).

Marx, K.
[1843a] *Aus der Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des hegelschen Staatsrechts*, Marx-Engels-Lenin Institut, Moskva 1927 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 5-143).
[1843b] *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in «Deutsch-Französische Jahrbücher», n. 1-2 (1844), pp. 394-412 (trad. it. *ibid.*, pp. 190 sgg.).

Marx, K., e Engels, F.
1848 *Manifest der kommunistischen Partei*, Burghard, London (trad. it. Einaudi, Torino 1974[7]).

Mussolini, B.
1932 *La dottrina del fascismo*, in «Fascismo», in *Enciclopedia italiana*, vol. XIV, Istituto Giovanni Treccani, Milano, pp. 847-51.

Nečaev, S. G.
1870 *Obščina*, in «Obščina», I (trad. it. in A. I. Herzen, *A un vecchio compagno*, Einaudi, Torino 1977, pp. 143-53).

Puech, H.-Ch.
1970 (a cura di) *Histoire des religions*, Gallimard, Paris (trad. it. Laterza, Bari 1976 sgg.).

Rjazanov, N.
1906 *Dve pravdy. Narodničestvo i marksizm*, Sankt-Peterburg.

Rousseau, J.-J.
1762 *Du contract social*, Rey, Amsterdam (trad. it. Einaudi, Torino 1971[3]).

Ruffini, E.
1927 *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Bocca, Torino; ed. Adelphi, Milano 1976.

Soleri, M.
1931 *Il concetto di società civile in Hegel*, in «Rivista di filosofia», XXII, pp. 299-347; ora in *La filosofia politica*, vol. II, Laterza, Bari 1974, pp. 209 sgg.

Strada, V.
1977 Introduzione alla trad. it. di Herzen 1869.

Talmon, J. L.
1952 *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker and Warburg, London (trad. it. Il Mulino, Bologna 1967).

Trockij, L. D.
1904 *Jakobinizm i socialdemokratija*, in *Naši političeskie zadači*, Editions du Parti Ouvrier Social-Démocrate de Russie, Genève, pp. 90-107 (trad. it. in V. I. Lenin, *Che fare?*, Einaudi, Torino 1971, pp. 418-43).

Vitta, C.
1920 *Gli atti collegiali*, Athenaeum, Roma.

La linea di demarcazione principale passa attualmente fra gli stati (cfr. **stato**) in cui la **popolazione** può esprimersi e fare rispettare la sua **volontà** e quelli in cui tale o tal altro **gruppo** si è stabilmente accaparrato il potere (cfr. **potere/autorità**), monopolizzando gli strumenti della **violenza**, della coercizione economica (cfr. **economia**, **formazione economico-sociale**, **modo di produzione**) e del **controllo sociale**, facendo sanzionare il suo ruolo dirigente dal **diritto**, in particolare dalla **costituzione**. Gli stati del primo tipo sono *democrazie*, quelli del secondo *dittature* (cfr. **democrazia/dittatura**). Nei primi i cittadini hanno la **libertà** di cambiare il **governo**, attribuendo la maggioranza dei voti a uno fra piú **partiti**, e di influenzare in tal modo la **politica** che in loro nome viene perseguita. Negli altri, l'egemonia (cfr. **egemonia/dittatura**) è de-

tenuta da un partito unico che, pur essendo minoritario, pretende di rappresentare la **nazione**. E l'assenza di libertà (cfr. **consenso/dissenso**) non è compensata dalla riduzione delle ineguaglianze (cfr. **uguaglianza**) che sono grandi quanto altrove, se non perfino di piú (cfr. **burocrazia**, **classi**).

Nel mondo contemporaneo si conoscono due tipi di dittature: le une si dicono dominate dal **proletariato** arrivato al potere in seguito ad una **rivoluzione**; nelle altre il dominio sarebbe esercitato da un gruppo che si considera un'**élite** a vocazione di direzione delle **masse**. Tali differenze si manifestano soprattutto nelle rispettive ideologie (cfr. **ideologia**), ma ciò non impedisce alle dittature di collaborare e di essere sovente solidali contro le democrazie (cfr. **demagogia**, **terrore**, **tortura**, **tolleranza/intolleranza**, **società civile**).

Partiti

I partiti costituiscono attualmente la forma pressoché universale dell'organizzazione della vita politica. Ma la stessa estensione del fenomeno rende problematica la possibilità di fondare una teoria comune. I tentativi di classificazione mostrano che l'entità delle differenze equivale a quella delle somiglianze: il partito unico africano, il partito democristiano italiano, il partito comunista dell'Unione Sovietica, il partito laburista inglese si presentano come forme di partecipazione politica completamente diverse e, soprattutto, investono realtà sociali che sono talora di natura opposta.

Questa diversità pone alcuni interrogativi. Non si può evitare di riconoscere che la costruzione di sottili tipologie, ottenute incrociando le numerose variabili strutturali o funzionali, non permette di andare oltre una semplice constatazione: che tali tipologie introducono dell'ordine in un caos di particolarità, ma lasciano aperto il problema della propria dinamica costitutiva, dissociando ora piú ora meno i sistemi politici dal modo di essere delle società. D'altra parte, lo studio empirico della realtà dei partiti non basta, dato che si limita a rimandare alla peculiarità delle circostanze storiche; si tratta invece di capire il principio costitutivo che lega i partiti al modo di essere delle società.

I partiti non sono aeroliti; hanno un'origine precisa, nascono nell'Europa del XVIII e XIX secolo, e affondano le loro radici nella democrazia occidentale. Soffermarsi su questa loro origine può permettere di individuare la loro ragion d'essere e le contraddizioni che hanno fatto loro sia esprimere sia modellare società differenti. Il passato inoltre può gettar luce sul presente, cosí da far evitare una critica dei partiti fondata su una conoscenza parziale della loro realtà.

Lo scarto tra l'approccio sociologico e la comprensione storica deve essere ridotto. I fatti possono essere compresi solamente attraverso una costruzione teorica d'insieme. Per ricercare i caratteri essenziali del fenomeno dei partiti, è necessario costruirsi a priori un modello provvisorio, ottenuto sommando le caratteristiche che definiscono oggi il minimo comune denominatore dei partiti moderni. I partiti attualmente appaiono come organizzazioni permanenti, territorialmente gerarchizzate, atte a suscitare un sostegno popolare, elettorale, militante intorno a forze determinate. La loro finalità è di esercitare il potere, elaborando scelte politiche che subordinano, in competizione o meno, ai suffragi o all'approvazione della popolazione. Questo modello non ha piú di un secolo di vita. Il problema della sua genesi è fondamentale.

1. *Partiti e rappresentanza.*

Tutte le società storiche conoscono l'esperienza della divisione sociale. Proprio per questo, la «ripartizione» tra gli uomini è un fenomeno universale. Nella stessa democrazia ateniese, dove pure l'espressione diretta dei cittadini in un'as-

semblea sovrana, la rotazione istituita per le cariche amministrative, il sorteggio, l'assenza di funzionari retribuiti, le giurie popolari impedivano la creazione di élite istituzionalizzate, ebbero modo di formarsi gruppi e opinioni, che manifestavano interessi divergenti, secondo criteri di ordine geografico, economico o persino religioso. Tali gruppi tuttavia non avevano in alcun modo un carattere partitico; esprimevano piuttosto le comunità naturali presenti nell'ambito della società.

L'istituzionalizzazione della ripartizione è un fatto recente, che va di pari passo con l'affermarsi del principio della rappresentanza politica. Questa viene spesso fatta risalire al XVII o al XVIII secolo, precisamente quando il Parlamento, in Inghilterra, riuscí a conquistare una parte reale del potere politico. Evidentemente, fu quello il punto d'arrivo di un processo secolare nella storia dell'Europa occidentale, di cui è possibile ricostruire la lenta genesi. In poche parole, si può dire che la rappresentanza politica procede sia dall'ampliamento del dovere feudale di ascoltare il parere di organi consultivi sia dalla distinzione progressivamente determinatasi tra poteri pubblici e poteri privati. Solo quando va costruendosi uno spazio di pubblico dibattito, entro il quale al tempo stesso si ripercuotono il dibattito sociale e l'antagonismo per il potere, si può incominciare a parlare di formazioni partitiche. Riferito a epoche precedenti, solo impropriamente o in senso generico è stato o può adoperarsi il termine 'partiti', per indicare ad esempio forze contrapposte come quelle dei Guelfi e dei Ghibellini in Italia, o dei Borgognoni e degli Armagnacchi in Francia; tutte e quattro le forze, in ultima analisi, altro non furono che altrettante somme di clientele raccolte attorno a potenti famiglie.

Tuttavia, le prime forme di gruppi di opinione, leghe, associazioni, società intellettuali, club, gruppi parlamentari non hanno ancora uno statuto ben definito, e i criteri distintivi restano fluttuanti. Una storia precisa di queste forme politiche fa notare come ci si trovi molto spesso in presenza di tendenze di opinione, ancorate al Parlamento, che non esprimono interessi specifici, ma sforzi volti ad allargare l'influenza di nuclei di fedeli a categorie sociali non ben differenziate. Esse hanno acquistato importanza, nella stessa misura nella quale i loro rappresentanti sono andati accrescendo la propria influenza reale, ma non hanno cambiato natura per questo solo motivo. Cosí, le nozioni di *tory* e di *whig* designano nel XVIII secolo coalizioni incerte. Nelle circoscrizioni elettorali, le distinzioni si basavano su opposizioni abbastanza nette, specie tra i fautori della Chiesa ufficiale e i non-conformisti, ma le stesse distinzioni non erano presenti in Parlamento, dove non vi era unità di voto. Nel XVIII secolo, non vi è traccia di bipartitismo nella vita parlamentare; sul finir del secolo l'appellativo di *tory* era addirittura caduto in disuso. Uno storico inglese data la nascita reale dei partiti nel 1867, dopo la seconda legge di riforma elettorale [Namier 1962].

Si potrebbe pensare che la rivoluzione francese, con l'istituzione di una assemblea nazionale al centro del potere, che dava alle élite politiche i mezzi di cui non erano ancora dotate, abbia creato le condizioni di esistenza del fenomeno dei partiti. E di fatto il club dei Giacobini, con la sua organizzazione, le sue società corrispondenti in provincia, evoca molto bene l'idea del partito moderno. Tuttavia non si trattava di questo, perché ai Giacobini mancò un elemento essenziale per formare un partito: la volontà di costituirne uno. Infatti, la stessa concezione del partito come rappresentante di una frazione del popolo, con la pretesa di esercitare il potere su questa base, è profondamente estranea agli uomini della Rivoluzione. Le società di pensiero e le società popolari raccoglievano, per il dibattito politico, cittadini già uniti da una certa affinità di idee e soprattutto intendevano esprimere non scelte politiche possibili in mezzo ad altre, ma la volontà dell'intero popolo. I rivoluzionari di ogni colore non ritenevano né auspicabile né possibile l'esistenza di partiti, perché pensavano che ciò avrebbe inferto un duro colpo alla necessaria identità del potere e del popolo, gli uni mettendo l'accento piú sul primato dell'Assemblea, gli altri piú su quello del popolo. I Giacobini pensavano che il proprio gruppo fosse un centro di opinione, estendente le sue ramificazioni in tutta la Francia, ma non un luogo dove si potessero prendere decisioni politiche [Cochin 1978]. L'Assemblea rimaneva il luogo incontestato del potere; la lettura preliminare di importanti relazioni davanti ai Giacobini non era molto di piú di un'informazione. L'elaborazione delle stesse scelte politiche sfuggiva alle società di pensiero; essa spettava agli uomini dei comitati e ai deputati.

Le prime forme di rappresentanza politica non implicarono, né in Inghilterra né in Francia, la costituzione di partiti come sedi di dibattiti e come fautori di scelte politiche determinate. La teoria politica a tal riguardo si esprimeva in termini anche piú netti. Sono ben note le prese di posizione di Jean-Jacques Rousseau in favore della democrazia diretta e la sua preoccupazione di eliminare ogni separazione tra le volontà particolari e la volontà generale. Egli non immaginava una partecipazione politica reale dei cittadini sotto una forma diversa da quella dell'assemblea popolare dell'antica πόλις. Si potrebbe tuttavia obiettare che Rousseau, tutto sommato, era rimasto isolato nel suo secolo e che la sua costruzione teorica non costituiva che un'utopia. Nondimeno un esperto come Sieyès in fatto di costituzione, sul problema dei partiti non aveva un'opinione diversa. Questo deciso fautore del potere delle élite basate sulla ricchezza e la cultura dava all'Assemblea nazionale lo stesso potere assoluto di decisione senza mediazione che Rousseau dava alla sua assemblea popolare. Egli concepiva solo due categorie di interessi legittimi: gli interessi individuali e l'interesse generale; in compenso gli interessi di gruppo, quali che fossero, non erano riconosciuti, ma costituivano altrettante espressioni della separazione del popolo dalla sua rappresentanza. Lo stesso principio del partito era severamente condannato perché «ispira... dei progetti pericolosi per la comunità» [1789, trad. it. p. 119]. Un governo non poteva essere concepito come quello di una parte della popolazione, ma doveva venir riconosciuto come quello di tutto il popolo; anche i legislatori potevano essere reclutati solo in base a un criterio strettamente individuale. Per Sieyès come per Rousseau, una società ha solo un interesse generale.

Nelle due tradizioni che stanno all'origine della democrazia liberale cosí come si è affermata in Europa nel XIX secolo, quella democratica, rappresentata nel XVIII da Rousseau o da Jefferson, e quella liberale propriamente detta, proveniente da Locke e illustrata dagli Enciclopedisti e dai teorici del primo libe-

ralismo, Burke, Benjamin Constant o Bentham, non vi è un vero e proprio spazio per il partito politico. I democratici lo rifiutano, nella loro visione di una società unificata, dove la democrazia implica, se non una uguaglianza di condizioni sociali, almeno una ricchezza senza eccessi in un senso o nell'altro e l'unicità di una volontà generale. I liberali non negano l'esistenza di una divisione della società, poiché essi la immaginano esplicitamente come un insieme di individui dagli interessi conflittuali, ma privilegiano non la democrazia, bensí la difesa dell'individuo contro il governo, e la sicurezza della proprietà individuale. La democrazia liberale si basava su due principî. Dapprima, le disuguaglianze reali tra gli individui, in particolare le differenze economiche, non dovevano condizionare la partecipazione alle decisioni politiche. D'altra parte, la netta separazione tra società civile e sfera pubblica impediva che avessero luogo conflitti tali da chiamare in causa il principio di ordine sociale. In seguito, gli individui indipendenti e legalmente uguali, che componevano la società, erano semplicemente accomunati dall'obbedienza a una legge che essi si erano dati, e con lo Stato potevano avere solamente rapporti diretti. Praticamente, questo regime ha assicurato il dominio di una minoranza, che si riteneva rappresentante legittima dell'interesse generale, ed ha privato una parte importante della popolazione non delle garanzie politiche, ma di qualunque partecipazione alle decisioni.

Tuttavia, nella tradizione liberale, l'accettazione della divisione sociale rendeva legittima l'esistenza di fenomeni di opinione e di raggruppamenti di cittadini costituiti sulla base di un accordo di idee. Fenomeni e raggruppamenti tuttavia rimanevano il prodotto di ambienti sociali ristretti, in possesso di beni di fortuna e di educazione, le cui divisioni non erano tali da determinare contrasti insanabili, ma in cui potevano inserirsi altrettanto bene motivi familiari, economici o ideologici e che non avevano alcun bisogno di organizzazioni politiche permanenti e regionalizzate, in quanto ogni rappresentante era l'eletto di un piccolo numero di elettori. Questa stessa limitazione della vita politica manteneva la società nella sua antica natura, quella di essere una sovrapposizione di agenti sociali, ed impediva alla sfera pubblica di esprimere completamente i conflitti relativi al principio della società. Le rivoluzioni del XIX secolo in Europa sono testimonianze di questa realtà. Nei suoi ricordi sulla rivoluzione del 1848, Tocqueville ha perfettamente ritratto la maniera di essere di questi primi partiti nella monarchia borghese: « In questo mondo politico cosí composto e guidato, mancava piú di ogni altra cosa – e specialmente verso la fine – la stessa vita politica, che non poteva nascere né sostenersi nel cerchio legale tracciato dalla costituzione: l'antica aristocrazia era vinta, il popolo era escluso. Dato che gli affari venivano trattati tra i membri di una sola classe, nel suo interesse e secondo il suo spirito, non era possibile trovare un campo di lotta dove i grandi partiti potessero contendere. Quella singolare omogeneità di posizione, d'interessi e quindi di vedute, che regnava in quello che il Guizot chiamava il paese legale, toglieva ai dibattiti parlamentari ogni originalità, ogni senso di realtà e quindi ogni vera passione » [1850-51, trad. it. pp. 304-5]. In fondo, le caratteristiche di questi partiti di opinione nella democrazia liberale procedevano dall'esclusione del popolo dalla sfera pubblica.

Ma le critiche contemporanee, provocate dall'individualismo astratto del liberalismo politico, non stabilivano comunque la necessità e la dignità dei partiti politici. Cosí Hegel, nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], ammetteva l'esistenza di conflitti nella società e la legittimità di interessi privati organizzati. Ogni individuo doveva appartenere a una classe. Hegel ne distingueva tre: la classe sostanziale, la classe industriale e la classe universale e attribuiva loro la funzione essenziale di costituire una mediazione tra gli individui e l'interesse generale, la società civile e lo Stato. Il particolare non può accedere all'universale se non in quanto unità strutturata, cioè in quanto classe. Lo Stato moderno non può vivere senza la partecipazione delle classi. Ma, pur sottolineando la necessità di una mediazione tra i cittadini e lo Stato e l'impossibilità di un'immediatezza del potere, egli concepiva la rappresentanza di queste classi sul modello delle assemblee degli ordini feudali. Se i delegati di queste classi non dovevano occupare tale carica a titolo privato, non dovevano neppure formare un partito che raggruppasse il popolo in modo trasversale, ma esprimere « con il senso dello Stato » le richieste che assicurano il legame tra il governo e il popolo, evitando allo Stato di rimanere isolato, e agli interessi privati di staccarsi dallo Stato. Giustamente Hegel immaginava la necessità di una rappresentanza degli interessi collettivi, ma la sua critica del liberalismo rimaneva prigioniera di una concezione della rappresentanza politica nata all'interno di classi organizzate come corporazioni e quindi isolate l'una dall'altra.

2. *Partiti, suffragio universale e lotta di classe.*

I mutamenti decisivi vengono dall'ampliamento del diritto di voto nel corso del XIX secolo. La costituzione di una sfera pubblica, avente come dimensioni la società intera, ha modificato la natura dei partiti. Nella sua opera classica *La démocratie et l'organisation des partis politiques* [1903], Ostrogorsky fu il primo a mettere in evidenza lo stretto rapporto esistente tra questi due fenomeni. Partendo dall'esempio degli Stati Uniti e dell'Inghilterra, egli mostra che l'obbligo di raccogliere l'appoggio delle masse elettorali ha spinto gli esistenti partiti di opinione alla ricerca di insediamenti locali, alla costituzione di comitati elettorali, e quindi alla federazione di tali comitati in un'organizzazione gerarchizzata ed impersonale. In Inghilterra, sono state le successive riforme del sistema di scrutinio e l'estensione di questo a ritmare la trasformazione dei partiti; a partire dal 1832, il diritto di voto, esteso agli abitanti delle città in grado di dimostrare un certo livello di ricchezza, fece del controllo dei registri elettorali una necessità, per le diverse tendenze che si disputavano i suffragi, soprattutto per quelle che non si basavano su una rete precostituita di maggiorenti; cosí, il partito liberale fu il primo a creare una struttura nazionale di partito con la Liberal Registration Association del 1861. La riforma elettorale del 1867 portò alla costituzione di vere e proprie strutture locali, i comitati elettorali (*caucus*), che da allora inquadrarono gli elettori. Negli Stati Uniti, il suffragio universale, almeno per la popolazione bianca, fu rapidamente un dato di fatto. Inoltre, gli originari movi-

menti di opinione si trasformarono piú rapidamente in partiti organizzati; qui il catalizzatore fu l'instaurazione del «sistema di spoglio», che favorí la federazione degli uomini politici e dei comitati elettorali per controllare la distribuzione delle cariche pubbliche. Il partito moderno si presenta quindi come una organizzazione gerarchica, con strutture locali, livelli regionali e organi centrali, ciascuno con istanze deliberative, esecutive e giurisdizionali, mentre va costituendosi una categoria di professionisti della politica, con membri remunerati dell'organizzazione, amministratori finanziari, agenti elettorali, giornalisti, candidati. Max Weber ha sintetizzato questa evoluzione nei termini seguenti: «A questa idillica situazione del dominio dei circoli di notabili e specialmente dei parlamentari, si contrappongono ora in netto contrasto le forme piú moderne dell'organizzazione di partito. Esse sono figlie della democrazia, del diritto elettorale delle masse, della necessità di conquistarle e di organizzarle, dello sviluppo della piú assoluta unità di direzione e della piú rigida disciplina» [1919, trad. it. p. 82]. Parallelamente i partiti, la cui legittimità si fondava sul suffragio universale, in modo variabile secondo i paesi, hanno poco per volta esercitato il potere reale. Qualunque fossero le differenze nel contesto politico, monarchia costituzionale o regime repubblicano, i partiti moderni hanno tutti assunto una funzione di mediazione tra il popolo e il governo. Superando la semplice forma corporativa della rappresentanza degli interessi della società civile, essi hanno realizzato, nel proprio interno, la formazione della volontà statale, diventando cosí sostanzialmente ben altro che organismi intermedi della nuova società.

Stabilire, partendo da questo punto, un inventario tipologico delle diverse forme esistenti di partito, dove si mescolerebbero il vecchio e il nuovo, secondo l'origine parlamentare o extraparlamentare dei partiti, potrebbe essere un'impresa allettante. Tuttavia, questa retrospettiva storica, che ha considerato solamente le trasformazioni introdotte dall'estensione del suffragio, rimane parziale e troppo astratta. Infatti, questa evoluzione non ha avuto nulla di naturale. Per comprenderla bisogna situarla in un contesto piú ampio, nella dinamica propria delle società occidentali nel XIX secolo. Essa proviene infatti dall'importante conflitto, sorto tra le classi sociali, che ha trasformato la sfera pubblica dell'Europa liberale. La pressione del movimento operaio è la causa diretta dell'allargamento del diritto di voto. Ebbene, questa trasformazione non può essere riassunta in una semplice differenza di grado tra la democrazia limitata dell'inizio del secolo e l'ampia democrazia del finire del secolo. Essa ha modificato la stessa scena politica e in piú ha impostato un nuovo modo di essere per le società occidentali, conciliando l'idea di una partecipazione attiva dei cittadini alle decisioni politiche con l'espressione degli interessi collettivi nella sfera pubblica. Tale aspetto, raramente sottolineato, richiede un approfondimento, in quanto implica la comprensione dei partiti moderni e permette d'individuare il principio di una tipologia che supera i semplici caratteri strutturali dei partiti.

La seconda metà del XIX secolo ha visto l'affermazione di una particolare organizzazione politica, il partito della classe operaia. Partendo da istituzioni preesistenti, associazioni diverse, movimenti intellettuali, sindacati, cooperative, si sono formati partiti di massa intorno al progetto esplicito di conquista del potere

politico da parte della stessa classe operaia organizzata in partito. Per il nostro scopo, è inutile prendere in considerazione le diverse concezioni dei rapporti tra il partito e il sindacato, le volontà rivoluzionarie o riformiste, l'influenza più o meno grande del pensiero di Marx. L'unica cosa importante è cogliere la portata dell'introduzione esplicita di un interesse di classe, che si riteneva radicalmente differente, nella sfera pubblica.

Tutti i teorici socialisti, e Marx in modo piú deciso, hanno condannato la democrazia liberale, anche nella sua estrema estensione con il suffragio universale, perché non permetteva di prendere in considerazione la posizione di classe degli agenti sociali e in definitiva dissimulava, sotto l'uguaglianza formale dei diritti, la realtà della disuguaglianza tra le classi e dei conflitti che oppongono le une alle altre. Operando per costituire un partito di classe, che avrebbe avuto come obiettivo ultimo la soppressione delle classi, Marx pensava di lavorare all'instaurazione di una società ovviamente priva di antagonismi di classe, e di realizzare una democrazia reale, che, come aveva già visto Rousseau, aveva come condizione una reale uguaglianza delle condizioni sociali. Ebbene, nell'Europa occidentale, la sfera pubblica, estesa con il suffragio universale all'intera società, trasformata con l'inserimento al suo interno di interessi conflittuali di classe, non ha tuttavia condotto alla distruzione delle condizioni primarie della democrazia liberale. Tale constatazione non sorprende piú, ma il suo esatto motivo resta ancora da cogliere.

L'intervento del partito di classe ha introdotto una modificazione decisiva nella scena politica, trasformando il contenuto del dibattito politico. Non si trattava di un partito simile agli altri; era la stessa classe operaia organizzata in partito. Da quel momento, l'antagonismo elettorale e il gioco dei partiti non potevano piú operare come fattori di eliminazione o dissimulazione delle lotte di classe. Al contrario, ne divenivano l'espressione, poiché un interesse di classe, inconciliabile con gli altri, faceva penetrare nello spazio politico il conflitto piú importante della società industriale tra la borghesia e il proletariato, mentre in precedenza i conflitti tra le élite ed il popolo rimanevano al di fuori della sfera pubblica. Il suffragio universale, in queste condizioni, ben lungi dall'essere un mezzo di dissimulazione del conflitto centrale, permetteva tuttavia di cristallizzarlo. Il rapporto tra la democrazia rappresentativa e il conflitto sociale veniva completamente modificato: esprimendo sulla scena politica la divisione interna della società, la rappresentanza cessava di avere come principio la creazione di una volontà politica secondo il criterio astratto della sovrapposizione di volontà individuali, per permettere l'inserimento della realtà sociale nella sfera pubblica e il riconoscimento simbolico di conflitti sociali, relativi allo stesso ordine della società. I partiti di classe inoltre producevano come effetto indotto una nuova condizione per il rappresentante, che finora aveva goduto di una grande indipendenza, non appena eletto, nei confronti dei suoi mandanti. Infatti ormai gli eletti, come membri del partito, non hanno piú, a rigor di termini, la condizione di rappresentanti; essi fanno parte della classe organizzata in partito, sono la classe operaia e non si limitano a rappresentarla, di conseguenza dipendono strettamente dal partito.

Il raggruppamento di cittadini, effettuato da questi partiti secondo un criterio di classe, era in contrasto con la logica individualista ed astratta della democrazia liberale. Facendo della divisione economica nella società il perno del dibattito politico, essi rinnovarono la democrazia rappresentativa, permettendole di esprimere i conflitti di classe e di risolverli pacificamente. Infatti, la violenza intrinseca alle opposizioni di interessi di classe poteva materializzarsi simbolicamente sulla scena politica. Quindi si delineava un nuovo modo di essere delle società occidentali, fondato su un compromesso, costantemente instabile e minacciato, tra la coesione di una società e i conflitti che la travagliano. I partiti di classe sono stati lo strumento di questo importante mutamento, hanno incarnato contemporaneamente la realtà della divisione e la possibilità dell'unità nelle società moderne. Certamente, essi non riassumono in se stessi tutti i diversi generi di partito, ne costituiscono un genere particolare, storicamente datato, ma, trasformando la natura della democrazia rappresentativa, hanno condotto a una riorganizzazione di tutto il quadro politico e a una ridefinizione degli altri partiti, come partiti di notabili e partiti populisti, partiti radicali e partiti democristiani; tutti, qualunque fosse la loro volontà iniziale, hanno dovuto orientarsi verso certe categorie socialmente definite. Ormai, l'ancoraggio sociale è uno dei criteri indispensabili allo sviluppo dei partiti.

I partiti moderni appaiono in definitiva come la risultante della rappresentanza – che separa il detentore formale del potere da quello reale – del suffragio universale – che estende il dibattito politico all'intera società – e infine del conflitto sociale, inscritto simbolicamente nello spazio politico.

3. *Partiti pluralisti e partiti monopolisti.*

È solo partendo da questa particolare costituzione del quadro politico che si può porre il problema della differenziazione tra i partiti secondo il loro periodo di formazione, la loro origine parlamentare o extraparlamentare, la loro dimensione. Da questa base, si tratta di stabilire una tipologia per la nostra epoca, in cui tutti i partiti, indistintamente, devono definirsi in rapporto allo spazio che essi dànno al conflitto sociale e alla concezione che essi hanno dell'antagonismo politico.

Nella sua opera *Démocratie et totalitarisme*, Raymond Aron ha proposto una distinzione tra sistema a partiti multipli e a partito unico, doppia traduzione istituzionale del principio democratico della sovranità popolare: la pluralità dei partiti che caratterizza essenzialmente i regimi dei paesi occidentali «dove esiste un'organizzazione costituzionale dell'antagonismo pacifico per l'esercizio del potere» [1965, p. 76]; e il partito unico che caratterizza altri tipi di regime, dove «un partito ha il monopolio dell'attività politica» [*ibid.*, p. 80].

Questa analisi rimane pertinente, forse ancora di piú di quanto l'autore non immagini; la genesi dei partiti moderni le attribuisce tutta la sua profondità. È infatti importante collegare i partiti al modo di essere della società moderna cosí come è andata formandosi a partire dal XIX secolo. Tutti i partiti possono allora

essere raggruppati secondo due principî estremi: il primo contempla il riconoscimento della pluralità degli interessi nella società, l'accettazione della coesistenza politica e sociale di diversi agenti, e di conseguenza l'antagonismo pacifico per l'esercizio del potere; il secondo la prospettiva di una società totalmente unificata, l'esclusione e la distruzione degli avversari, e quindi la monopolizzazione dell'attività politica da parte di un solo agente. Questi due principî determinano due modelli (tipi ideali), ognuno dei quali abbraccia un gran numero di istituzioni diverse. Essi permettono di cogliere l'essenziale; proseguendo in questa analisi si chiameranno partiti pluralisti i partiti del primo tipo e partiti monopolisti quelli del secondo tipo. Questa classificazione non è atemporale né irreversibile; i partiti non si collocano definitivamente in un modello o nell'altro. Un partito può rimanere immutato nominalmente, pur cambiando profondamente nella sua natura: la storia della socialdemocrazia è una testimonianza sufficiente [Bergounioux e Manin 1979]. D'altronde ciò non ha nulla di sorprendente; questi due modelli sono certamente di natura diversa, ma non sono estranei l'uno all'altro, nella misura in cui sono entrambi il prodotto della sovranità popolare, fonte pressoché universalmente riconosciuta del potere legittimo, attualmente, nel mondo intero. Tocqueville aveva già intravisto il doppio volto della democrazia, liberale o tirannica. Nonostante la loro astrazione questi due modelli rendono possibile un inventario periodico della situazione dei partiti; essi non sono ricavati solo dal loro progetto esplicito ma anche dalla loro realtà sociale, dato che le conseguenze delle scelte fondamentali compiute dai partiti non sono sempre previste. Persino i partiti che ammettono in modo esplicito la pluralità legittima degli interessi organizzati, per il semplice fatto che esistono per esercitare il potere ed applicare un programma, sono tendenzialmente portati a pensare che la propria politica possa riconciliare la società e ridurre il conflitto sociale. La storia però ha mostrato l'esempio di partiti, inizialmente costruiti su una distinzione irriducibile, con il progetto esplicito d'introdurre una società completamente diversa, che hanno considerato, a un certo punto della propria evoluzione, il fatto che la democrazia rappresentativa fosse, in fondo, un valore che non poteva essere sacrificato e hanno cosí mutato la propria funzione sociale e la propria ragion d'essere. Tutto sommato, i due modelli qui presi in considerazione autorizzano a giudicare la natura di un partito, portando alla luce due livelli essenziali di realtà, la coerenza interna e la funzione esterna. Quanto detto finora porta a considerare come problema centrale il modo in cui i partiti moderni trattano la divisione sociale e questo in una duplice dimensione: come la riflettono nella propria struttura interna e come la gestiscono nella società. L'esempio dei partiti di tipo comunista e dei partiti di tipo socialdemocratico getta luce su questo punto importante.

Per Marx e Engels, ciò che piú contava era l'unità del movimento operaio, minacciata dalla pluralità delle correnti; fondamentale quindi, per prima cosa, la salvaguardia dell'unità del partito di classe. In una lettera a Florence Kelley-Wischnewetzky del 27 gennaio 1887 Engels confidava che Marx aveva fondato l'Internazionale redigendo gli statuti in modo che tutti i socialisti della classe operaia di quell'epoca potessero parteciparvi (proudhoniani, seguaci di Pierre

Leroux e perfino la parte piú avanzata dei sindacati inglesi) e che fu solo grazie a questa larga base che l'Internazionale divenne ciò che fu, dissolvendo e assorbendo progressivamente le piccole sette. Per far ciò, il mezzo non risiedeva in un'applicazione del principio della maggioranza, ma nella determinazione della tesi giusta, quella che l'analisi scientifica della realtà doveva imporre in un momento dato. Marx e Engels interpretavano la diversità delle correnti come sopravvivenze del passato, come ostacoli da eliminare. Nella misura in cui queste correnti erano effettivamente composte da operai, ciò che creava la distinzione tra esse e la linea giusta non poteva che essere l'analisi scientifica effettuata dai fautori della suddetta linea. L'analisi marxista partiva dal presupposto che il movimento storico della classe operaia avvenisse in direzione dell'unificazione degli interessi reali dei lavoratori. Nel partito stesso, non potevano funzionare le regole della democrazia tradizionale e, d'altronde, non era previsto alcun meccanismo per la soluzione dei conflitti interni, nati da un eventuale antagonismo tra diverse linee politiche. L'unica soluzione ipotizzabile era da ricercare nella scienza. Marx scriveva nella *Sacra Famiglia*: «Ciò che conta non è che cosa questo o quel proletario, o anche tutto il proletariato, si *rappresenta* temporaneamente come fine. Ciò che conta è *che cosa* esso *è* e che cosa esso sarà costretto storicamente a fare in conformità a questo suo *essere*. Il suo fine e la sua azione storica sono indicati in modo chiaro, in modo irrevocabile, nella situazione della sua vita e in tutta l'organizzazione della società civile moderna» [Marx e Engels 1845, trad. it. p. 44]. Lenin formalizzò piú tardi questi principî nella sua teoria del partito. Vi appariva chiaramente che la discriminante fondamentale tra diverse linee non era il carattere eventualmente maggioritario di una linea o di un'altra, e neppure il fatto che tale linea fosse quella di «tutto il proletariato», poiché la rappresentazione che il proletariato si faceva della propria situazione poteva essere falsata. La sua vera natura e la sua vera situazione sono pensabili ed analizzabili solo per mezzo dell'unica vera teoria, la scienza fondata da Marx e Engels. All'interno del partito, solo la «verità» può decidere tra due linee. L'unità del partito, inoltre, suggellata in tal modo da una scienza univoca, non ammette l'esistenza di linee concorrenti, periodicamente determinate dal voto dei militanti. Le regole concrete del «centralismo democratico» hanno permesso l'attuazione del tipo comunista di partito e della sua rifondazione come tale. Le divergenze esistenti in seno ai partiti comunisti devono quindi rimanere per principio individuali e non cristallizzarsi in linee politiche diverse. La divisione politica non è ammessa. In compenso, i partiti socialdemocratici nel proprio funzionamento interno s'individualizzano nettamente in seguito all'esistenza di tendenze ufficialmente riconosciute, che presentano una effettiva pluralità di giudizi degli aderenti, e concorrono alla composizione degli organi dirigenti proporzionalmente ai voti raccolti. Inoltre, tanto i congressi comunisti offrono lo spettacolo di una unanimità, di un ordine, di un entusiasmo senza eccezioni, quanto i congressi socialdemocratici appaiono come il teatro di dibattiti turbolenti, di scontri di persone, di lacerazioni talora confuse. Non si tratta qui di una opposizione tra la forza e la debolezza. Le divisioni, che i partiti socialdemocratici lasciano apparire in piena luce e che, per cosí dire, mettono in scena, hanno

un significato politico profondo. Esse sono il pegno del pluralismo che la socialdemocrazia intende mantenere nella società, e nello stesso tempo ne dànno la prova, per il fatto che il conflitto politico è vitale, senza che uno dei termini a confronto annienti o escluda gli altri. Come l'unità interna procede dai dibattiti durante i congressi periodici, in cui la legge della maggioranza decide tra linee politiche diverse, cosí l'unità di una società, per i partiti socialdemocratici, risulta dal riconoscimento della legittimità della divisione sociale e dalla stipulazione dei compromessi tra interessi rivali che ne derivano.

Questi due esempi possono essere generalizzati e mostrano che il principio di funzionamento interno dei partiti, in ciò che in esso vi è di piú profondo e che trascende i loro caratteri strutturali, è conforme al loro scopo: accettare o rifiutare il conflitto interno conduce ad accettarlo o a rifiutarlo nella società. Nel loro sistema di soluzione dei conflitti interni, i partiti riflettono la stessa natura del proprio progetto politico. Partendo dai due modelli anzidetti, cosí specificati, è necessaria una classificazione per individuare la coerenza delle caratteristiche strutturali fondamentali dei partiti, che l'analisi generalmente evidenzia in modo isolato, mentre essi sono fortemente collegati e si condizionano reciprocamente.

I partiti pluralisti considerano auspicabile e possibile un'efficace regolazione dei conflitti per mezzo del riconoscimento della divisione sociale e della legittimità dell'avversario, dell'esercizio di compromessi politici, fondati su rapporti di forza fluttuanti, dell'applicazione di regole costituzionali comuni. Le differenziazioni avvengono a seconda dei rispettivi progetti politici, tra partiti conservatori o riformisti; a seconda delle dimensioni, tra partiti di quadri e partiti di massa, con articolazioni deboli o forti tra i diversi livelli locali, regionali, nazionali; a seconda del carattere degli interessi rappresentati: partito di classe, partito di coalizione, partito religioso, partito regionale. Queste diverse caratteristiche introducono regole di funzionamento particolari per la devoluzione delle responsabilità e per il controllo, piú o meno attivo, degli aderenti sulla politica dei partiti. Il gioco delle regole costituzionali, e soprattutto il sistema elettorale, influiscono moltissimo sul sistema dei partiti, dal bipartitismo integrale fino al pluripartitismo piú disgregato [Duverger 1951]. Queste distinzioni strutturali sono certamente importanti e determinano partecipazioni militanti molto diverse, ma, nonostante tutto, appaiono qui secondarie rispetto alla logica d'insieme che caratterizza i partiti pluralisti. Inoltre, sono piú significative le variazioni create dalla violazione delle regole dell'antagonismo pacifico, l'esclusione di un settore di cittadini, l'irregolarità delle elezioni, il carattere fittizio di uno o piú partiti; esse falsano il gioco pluralistico e introducono altre realtà. Secondo il grado delle imperfezioni possibili, un regime di partiti pluralista può progressivamente lasciare il posto a un regime di partito monopolista.

I partiti monopolisti intendono ridurre i conflitti all'unità, negano la legittimità della divisione sociale, comportano la distruzione dell'avversario politico, giudicano inevitabile l'uso della violenza. Monopolizzando l'attività politica, distruggono il quadro simbolico in cui i conflitti possono esprimersi, e, in un modo o nell'altro, fanno ormai svolgere questo ruolo agli organi di Stato. Questi partiti mutano allora la propria natura e adempiono funzioni statali, in particolare

quelle di controllo, di inquadramento, di mobilitazione delle masse popolari. Aron ne ha definito il principio di differenziazione «secondo il grado di totalitarismo, quest'ultimo essendo misurato dal carattere piú o meno perfetto della confusione tra Stato e Società» [1965, p. 95]. Tre categorie di partiti monopolisti sono possibili; si basano ciascuna sulla definizione di un progetto politico relativo alla stessa natura della società, che va dal grado piú forte di totalitarismo fino al piú debole. Anzitutto, i partiti che, per creare una società totalmente nuova, conformemente a un'ideologia, intendono riassorbire tutti i conflitti d'interessi e subordinare tutte le attività sociali alle proprie norme, assegnando a se stessi una posizione centrale, concentrando in sé contemporaneamente il potere, la legge, il sapere. In secondo luogo, i partiti che vogliono imporre una forte solidarietà unitaria a tutti i settori della società, ma non trasformarla interamente; sono i partiti di integrazione sociale, basati sulla legittimità carismatica di un capo supremo, che delega i suoi poteri ai suoi rappresentanti secondo cerchi concentrici. Infine, i partiti che lasciano coesistere i diversi interessi sociali, ma realizzano l'unità della nazione per mezzo di uno Stato forte, che privilegia le associazioni naturali, corporativistiche, religiose, familiari.

I due modelli qui assunti permettono quindi d'immaginare l'insieme delle condizioni che delimitano il quadro delle variazioni dei partiti effettivi tra due poli estremi. Ogni partito concreto è evidentemente il prodotto di una molteplicità di cause, che variano da un paese all'altro; inoltre, per portare alla luce i motivi che hanno favorito in un paese lo sviluppo di uno o dell'altro tipo di partito, sarebbe in effetti necessario scrivere la storia di quel paese, dato che nessun principio deterministico impone a una data società un solo tipo possibile di sovrastruttura politica. Tutt'al piú si può distinguere tra paesi che hanno effettuato la propria rivoluzione industriale mentre già vi si era consolidata una procedura di rappresentanza politica, paesi che hanno conosciuto un periodo di accumulazione economica rapida, in un momento in cui le proprie classi dirigenti, politiche e sociali, erano ancora disorganizzate, e paesi infine che accedono attualmente allo stadio nazionale dovendo ancora affrontare i problemi iniziali dell'industrializzazione. Senza pensare, come Max Weber, che la democrazia pluralista non è concepibile al di fuori di una tradizione storica che ha visto lo sviluppo congiunto dell'individualismo e del capitalismo, è tuttavia lecito ammettere che le tre forme di società qui distinte hanno diverse disposizioni ad accogliere un sistema di partiti pluralisti o un sistema di partito monopolista. Ma i problemi a questo punto sono diversi a seconda delle società, per cui, per evitare ogni generalizzazione artificiale, come conclusione verrà presa in esame soltanto l'evoluzione particolare del sistema di partiti pluralisti.

4. *Elogio dei partiti politici.*

Il sistema pluralista dei partiti nelle nostre società europee poggia, dal XIX secolo, sulla ricreazione continua di uno spazio simbolico in cui i partiti, rappresentanti degli interessi antagonisti, portatori d'altronde di discorsi contraddittori sulla stessa esistenza di tale spazio, inseriscono pacificamente il conflitto sociale. Il mantenimento della democrazia politica trova qui la sua condizione primaria. Inoltre, le critiche che mettono in dubbio la capacità dei partiti di assumere questo ruolo devono essere esaminate seriamente. Esse possono facilmente riassumersi in due punti: i partiti tolgono ai cittadini, cioè ai loro stessi aderenti, la possibilità di ogni partecipazione reale alle decisioni a favore di alcune oligarchie concorrenti e, soprattutto, esprimono sempre meno bene i movimenti della società civile.

Già negli anni precedenti la prima guerra mondiale, i primi analisti del fenomeno partitico avevano messo in evidenza le deformazioni che i partiti potevano provocare nel sistema democratico. Cosí, Robert Michels insisteva su due fenomeni importanti: «Ogni organizzazione di partito presenta una potente oligarchia basata su presupposti democratici. Ovunque si trovano elettori ed eletti, ma anche predominio dei capi eletti sulle masse elettrici. La struttura oligarchica dell'edificio nasconde la base ideologica democratica. Qui un dover essere, là un essere». «Il partito, come formazione esteriore, come meccanismo, non si identifica automaticamente con l'insieme dei membri o addirittura con la classe. Il partito deve essere solo un mezzo per conseguire un fine ulteriore. Se esso diventa fine a se stesso, con propri scopi ed interessi, allora si scinde teleologicamente dalla classe che rappresenta» [1911, trad. it. pp. 523, 519]. Queste osservazioni non possono quasi essere contestate. I partiti, siano essi partiti di quadri o partiti di massa, per mezzo del meccanismo della rappresentanza, formano al proprio interno minoranze che prendono le decisioni, anche se si tratta di minoranze sottomesse al controllo periodico degli aderenti in occasione dei congressi; tali minoranze inoltre ripartiscono le responsabilità, decidono tramite cooptazione il rinnovo degli organi dirigenti e divengono in questo modo praticamente inamovibili. La lotta per il potere ha quindi luogo tra le piccole oligarchie; gli elettori non ne sono che gli arbitri. Tenendo conto di questa divisione del lavoro, che produce una vera e propria classe di professionisti della politica, Schumpeter proponeva di ridefinire la democrazia pluralista in questi termini: «Il metodo democratico è lo strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare» [1942, trad. it. p. 257]. Il fenomeno è stato analizzato migliaia di volte e ha portato a rimettere in causa almeno in parte la realtà della rappresentanza delle classi sociali e dei loro interessi da parte dei partiti. Infatti, nella misura in cui i partiti hanno praticamente il monopolio dell'elaborazione dei programmi e della loro applicazione, della scelta e della designazione dei candidati, quindi della selezione dei governanti, e in cui le burocrazie dirigenti hanno finalità proprie, si rischia veramente di vedere i partiti assimilare il proprio interesse a quello della società, formalizzare il dibattito politico a un punto tale che non esprime piú il dibattito sociale. Ma se la democrazia diventa una cornice vuota, allora nulla piú impedisce al conflitto di classe di riprendere il suo linguaggio naturale, quello della violenza. L'evoluzione delle strutture politiche d'altronde pesa in questo senso. Tutti i paesi occidentali, in modo piú o meno accentuato, hanno assistito all'indebolimento dei

parlamenti e al rafforzamento parallelo dei poteri esecutivi – alcuni analisti hanno potuto parlare di «tecnodemocrazia» [Duverger 1972]. Queste trasformazioni hanno introdotto un cambiamento nella funzione dei partiti che, giunti al potere, svolgono ormai un ruolo di trasmissione delle decisioni del potere esecutivo. In un certo senso, la legittimità si è spostata dai parlamenti, dove venivano pubblicamente stabiliti i compromessi tra interessi conflittuali, alle sedi del potere della burocrazia statale e ai mezzi di espressione plebiscitaria, stampa, radio e soprattutto televisione. Si pone cosí il problema di sapere se i partiti ammettono ancora un intervento reale sui conflitti sociali o se hanno perso la loro funzione mediatrice.

Il dibattito sull'utilità dei partiti politici risale alla nascita dei partiti stessi, ma l'accertamento critico ha suggerito conclusioni molto diverse, che possono essere ricondotte, in ultima analisi, a tre posizioni. I piú radicali ritengono che i partiti, a causa della natura stessa della loro organizzazione, non sono suscettibili di riforme e che il loro carattere artificiale è contrario al principio democratico; ciò porta i teorici fautori del rinnovamento democratico a privilegiare forme di democrazia diretta e i teorici conservatori a prediligere forme di potere tutelare, o ancora a giudicare il tutto molto scetticamente. In verità, spesso in maniera inconscia, queste critiche presentano gli stessi termini della condanna iniziale decretata dai teorici del XVIII secolo, che non potevano concepire l'esistenza di intermediari tra i cittadini e la volontà generale. Altri hanno consacrato le proprie riflessioni alle trasformazioni delle regole di funzionamento dei partiti, che permetterebbero di ridurre il fenomeno burocratico e quindi la divergenza tra partiti e società. Il primo vero analista del fenomeno partitico, Ostrogorsky [1903], pensava di poter impedire l'inevitabile istituzionalizzazione dell'organizzazione partitica mediante la rinunzia al partito permanente, al quale erano preferiti partiti fluidi, che si sarebbero potuti formare o deformare in funzione dei problemi da trattare. Infine, e soprattutto oggi, molti, pur senza negare ai partiti la loro funzione di selezione dei governanti, non li ritengono piú in grado di tradurre la novità e la molteplicità dei conflitti che vengono alla luce nelle società occidentali; si ritiene spesso, inoltre, che si debba dare un'autonomia propriamente politica ai movimenti e alle associazioni che nascono dalla società civile.

In un certo senso, queste critiche e questi problemi non sollecitano risposte precise, perché fanno parte di un dibattito politico che rinasce incessantemente e sono, a questo proposito, altrettanti orientamenti possibili, tutti ugualmente validi in quanto convinzioni politiche. Inoltre, è preferibile affrontare queste critiche e questi problemi in maniera globale, alla luce della genesi dei partiti, per distinguere tra ciò che sembra ammissibile e il resto.

Partiti e democrazia sono opposti solo da un punto di vista assoluto ed ideologicamente, ma non in realtà. Al contrario, in certe condizioni, i partiti costituiscono la garanzia del mantenimento della democrazia. Ogni volta che si è avuta, in nome della democrazia diretta, un'eliminazione delle procedure della democrazia rappresentativa e dei gruppi politici antagonisti, si è anche avuta, in breve tempo, un'eliminazione dello stesso contenuto della democrazia, non solo della partecipazione alle scelte politiche, ma anche delle libertà fondamentali.

La pretesa di dar vita a un reclutamento politico senza mediazione, secondo un criterio selettivo strettamente individuale o corporativo, implica una logica politica contraddittoria e porta in fin dei conti alla formazione di un potere di opinione, basato sulla forza. La volontà di un'assenza di partiti conduce nella direzione del partito unico. Una società non può esistere senza un principio di coesione sociale. Le nostre società moderne, profondamente laicizzate, non riescono piú a trovarlo al di fuori di se stesse. Ma è un'illusione credere che il potere possa essere l'espressione di semplici assemblee di cittadini, dato che non può esistere un valore di riferimento valido per un'intera società che sia sorto spontaneamente dalle cellule di base. Dev'esserci un potere centrale che incarni una necessità istitutiva per tutta la società. La discontinuità tra popolo e governo è suscettibile di due tipi di intervento, atti a produrre due opposti modi di essere della società. La differenza tra il luogo in cui si formano i conflitti e il luogo in cui si risolvono, non solo è negata in una totalità ideologica, in cui l'ordine della legge e l'ordine del potere sono condensati insieme, ma è anche riconosciuta da una serie di mediazioni che rendono possibile, e legittima, l'espressione del conflitto sociale. I partiti sono il solo mezzo che permette al potere di essere corrispondente alla società e, al tempo stesso, di tracciare la separazione tra potere e società. Il governo è, in qualche modo, il prodotto dell'applicazione della sovranità popolare sopra i partiti, i quali rappresentano le diverse scelte possibili. I partiti impediscono in una società la sovrapposizione di individui o di categorie isolati e garantiscono l'integrazione delle opposizioni tra i diversi agenti sociali. Sono quindi una mediazione necessaria e insostituibile. A questo livello, d'altronde, si possono ritrovare tutte le analisi della sociologia funzionalista, che ha insistito particolarmente sulle funzioni di espressione, di repressione, di legittimazione svolte dai partiti sulla base delle richieste popolari, ma senza metterne bene in evidenza la profonda necessità, in mancanza di una prospettiva globale.

Bisogna prender coscienza del fatto che il sistema pluralista dei partiti è in un certo senso un privilegio e un lusso. Le condizioni della sua esistenza rimangono fragili. Sotto questo profilo nulla è piú pericoloso di una critica indifferenziata. Appare evidente che il rischio principale è l'annullamento della distanza relativa tra i partiti e lo Stato. Bisogna fare tutto il possibile per evitare che una identificazione abbia luogo, e per mantenere la funzione mediatrice dei partiti. In compenso, il pericolo rappresentato dal fenomeno burocratico all'interno dei partiti deve essere relativizzato. In una società complessa, in cui non è piú il caso di restaurare un'immediatezza e una trasparenza che sono comunque perdute, l'unico vero problema è il controllo della società sul potere. La burocrazia è una realtà che non può essere aggirata. In un regime pluralista, anche se la classe politica ha interessi privati, in ogni caso la burocrazia del partito dipende dall'appoggio, mantenuto o rifiutato, dei militanti e degli elettori. Ciò che realmente importa sono quindi, da una parte, il controllo sulla burocrazia e, dall'altra, la reale rappresentatività di tale burocrazia. Qui risiede oggi il nocciolo del problema. Quest'ultimo è reso piú acuto dai mutamenti avvenuti nella struttura sociale dei paesi europei. Infatti, l'esistenza di un conflitto centrale chiaramente delinea-

to nella società di classe tra la borghesia e il proletariato assicurava la polarizzazione di tutto il quadro politico. Paradossalmente, in apparenza, la democrazia ne traeva una piú forte affermazione; si stabiliva una corrispondenza univoca tra partiti e interessi sociali. L'equilibrio ottenuto era certamente fragile ed era costantemente suscettibile di cedere, se una minoranza rifiutava le regole prestabilite e metteva in causa lo spazio simbolico, sede della divisione sociale. Ma attualmente, a questa fragilità, inseparabile dalla democrazia, sono venute ad aggiungersi difficoltà di ordine diverso. Lo smembramento dei blocchi sociali ben distinti, la molteplicità dei conflitti di ogni natura a tutti i diversi livelli della società rendono in effetti problematica, o quanto meno piú difficile, la funzione di rappresentanza svolta dai partiti che si sono formati in un'altra epoca. Certamente, una forma politica può sopravvivere a lungo ai problemi che le han dato vita. Ma non si può fare a meno di constatare che tale situazione, passando attraverso tutta una serie di crisi, rende sempre piú precario il tessuto democratico delle nostre società costituite. La perdita del senso di unità sociale è strettamente legata a una ridiscussione del sistema pluralista dei partiti, che ha tuttavia fortunatamente permesso la trasformazione della violenza reale in violenza simbolica. Le nuove caratteristiche della vita delle società europee rivelano quindi l'urgenza di una riflessione sulla capacità dei partiti di assumere il proprio ruolo di mediazione tra il potere e il popolo. L'approfondimento e la ricerca di nuove forme di comunicazione sono, per i partiti, uno sforzo necessario sia nella propria struttura interna, sia nei loro rapporti con gli interessi sociali, che attualmente non trovano un'espressione pubblica. [A. B.].

Aron, R.
1965 *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris.

Bergounioux, A., e Manin, B.
1979 *La social-démocratie ou le compromis*, Presses Universitaires de France, Paris.

Cochin, A.
1978 *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Copernic, Paris.

Duverger, M.
1951 *Les partis politiques*, Colin, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1980[5]).
1972 *Janus; les deux faces de l'Occident*, Fayard, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1973).

Hegel, G. W. F.
1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin (trad. it. Laterza, Bari 1965).

Marx, K., e Engels, F.
1845 *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*, Rütten, Frankfurt am Main (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. IV, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 3-234).

Michels, R.
1911 *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Klinckhardt, Leipzig (trad. it. Il Mulino, Bologna 1966).

Namier, L. B.
1962 *Crossroads of Power. Essays on Eighteenth-Century England*, Hamilton, London.

Ostrogorsky, M. Ja.
1903 *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, Calmann-Lévy, Paris.

Schumpeter, J. A.
1942 *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, New York (trad. it. Comunità, Milano 1955).

Sieyès, E.-J.
1789 *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, s.e., s.l. (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1972).

Tocqueville, A. de
[1850-51] *Souvenirs*, Calmann-Lévy, Paris 1893 (trad. it. in *Scritti politici*, vol. I, Utet, Torino 1969, pp. 295-584).

Weber, M.
1919 *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Duncker und Humblot, Berlin (trad. it. Einaudi, Torino 1973[4]).

Se quasi ovunque i partiti sono la forma primaria di organizzazione della vita politica (cfr. **politica**), essi coprono però realtà sociali (cfr. **società**) molto differenti. Espressione di gruppi (cfr. **gruppo**), **classi**, opinioni (cfr. **opinione**) ed interessi diversi della **comunità**, essi, pur all'interno di determinati spazi economici e sociali (cfr. **nazione, spazio economico, spazio sociale**), si costituiscono in base a profonde divisioni geografiche (cfr. **regione**), economiche (cfr. **economia**) e religiose (cfr. **religione**). Storicamente osteggiati come negazione dell'interesse generale, i partiti, con la crescita del proprio potere (cfr. **potere/autorità**), sono invece sempre piú venuti cercando di presentarsi come modelli (cfr. **modello**) di una corretta gestione (cfr. **amministrazione, burocrazia**) della cosa pubblica (cfr. **pubblico/privato**), rinnegando le proprie origini fino a voler incarnare le **istituzioni** stesse, e regolare cosí ogni **conflitto** (cfr. **consenso/dissenso, controllo sociale, democrazia/dittatura**). Da una funzione di mediazione tra l'individuo e l'interesse generale, tra **società civile** e **stato**, in tal modo essi sono passati a regolare direttamente i rapporti tra popolo e governo. Sono nati cosí i moderni partiti di massa (cfr. **masse**), con i loro apparati propagandistici (cfr. **propaganda**), la loro utilizzazione degli **intellettuali** in funzione dell'**ideologia**, che spesso giungono a vanificare il principio di **maggioranza/minoranza** (cfr. **egemonia/dittatura, libertà**), proprio nel tentativo di farsi stato e ricondurre al proprio interno le contraddizioni della società.

Politica

1. Una scena primitiva e influente è tratteggiata, all'origine dei nostri modi di pensare o parlare della politica, nel classico avvio aristotelico del primo libro. È noto, del resto, che la maggior parte dei termini che affollano le nostre grammatiche della politica viene ora dalla famiglia d'origine greca, ora da quella latina (cosí, πόλις e *civitas*, πολίτης e *civis*, *res publica* e *societas*, ecc.). Si argomenterà che in quelle pagine di apertura del testo di Aristotele è possibile rinvenire qualcosa come un *modello*, persistente e tenace, della politica [cfr. Bobbio e Bovero 1979]. La sua persistenza è provata dal permanere invariante al variare, a volte drastico a volte piú sfumato, delle condizioni e dei contesti, e dal suo riemergere quasi ciclico e sintomatico nelle piú diverse contingenze e occasioni storiche. Si chiami quello aristotelico il modello della politica come *storia naturale*. «Se si studiassero le cose svolgersi dall'origine (εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν), anche qui come altrove se ne avrebbe una visione quanto mai chiara. È necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro, per es. la femmina e il maschio in vista della riproduzione (e questo non per proponimento, ma come negli altri animali e nelle piante è impulso naturale desiderar di lasciare dopo di sé un altro simile a sé) e chi per natura comanda e chi è comandato al fine della conservazione» [*Politica*, 1252a, 24-31]. L'osservazione aristotelica, il suo sguardo, sono quelli del biologo, dello scienziato degli animali, delle piante, degli organismi. La logica del vivente (che ha la sua evidenza, come direbbe Jacob, nell'«origine del simile dal simile») presiede ai modi con cui si parla delle società e si descrive il loro tendere alla politica.

Ogni modello di politica ha una metafisica tacita che per lo piú coincide con una determinata immagine antropologica. Nel caso di Aristotele, del resto, questa metafisica non è latente nel senso che la sua politica è in qualche modo anche esplicitamente un'antropologia. L'uomo aristotelico è il termine intermedio di una serie classificatoria che al limite superiore include gli dèi, a quello inferiore le donne, i bambini, gli schiavi, gli animali [cfr. Vegetti 1979]. È iscritto in una rete d'interazioni a faccia a faccia e comunque definito da (e immerso in) una dimensione collettiva, per dir cosí, *orizzontale* [cfr. Sartori 1979, pp. 191 sgg.]. Aristotele descrive, in modi che saranno canonici sulla lunga durata, la *natura* di questo protagonista antropologico della sua politica. Come è noto, oltre all'immagine dell'uomo, è l'immagine della natura a essere latente in ogni modo di pensare la politica. E la natura di Aristotele è la φύσις del vivente. Essa coincide, piú o meno, con la crescita o lo sviluppo dell'organismo. Prevede il caso, anomalie o mostri o deviazioni dalla regola, ma appunto per questo s'insiste sulla necessità del suo sviluppo [cfr. Nisbet 1969]. Vi è quindi un insieme molto marcato di assunzioni intorno alla teleologia che governa le relazioni interumane nello scandire le fasi del loro sviluppo o processo, nel descriverne – in altri termini – la *natura*. La storia naturale della politica si configura, in questo conte-

sto, come la descrizione o ricostruzione del processo che ha come *terminus ad quem* la politica e come *terminus a quo* la natura delle relazioni interumane. Le interazioni a faccia a faccia di partenza sono quelle che interessano il «piccolo», l'ambito micro e coincidono con il sistema sesso-famiglia. È il processo sesso-famiglia-πόλις quello che identifica la politica come il terminale naturale dello sviluppo, cioè della φύσις.

Se si osserva con attenzione la configurazione della cellula elementare a partire da cui il processo si mette in moto (si pensi alla terza delle definizioni di «natura» aristoteliche [*Metafisica*, 1014b, 16 sgg.]), vi si possono identificare alcune proprietà anch'esse destinate a divenire canoniche o classiche del modello della politica come storia naturale. Le relazioni che vigono in questo ambito sono relazioni di inuguaglianza, asimmetriche e concernono il sesso e il lavoro (sarà Hegel, nel XIX secolo, ad aggiungere la lingua). Com'è noto, la famiglia aristotelica è il sistema della divisione, della stratificazione e della interazione tra uomo e donna, figli, schiavi, strumenti e terra. È cioè apparentata sostantivamente all'economia, nel senso proprio del termine classico. Dal punto di vista del modello, è interessante sottolineare che la politica è il terminale di un processo che muove dal sistema dell'economia, che è un sistema naturale di inuguaglianza. Nel caso aristotelico, è questa inuguaglianza che consente di perimetrare lo spazio della politica e che a esso conduce. Rousseau osserverà nel XVIII secolo che la libertà e soprattutto l'uguaglianza sembrano chiedere il ricorso alla fuoriuscita dalla coazione dell'economia e, pensando a Montesquieu, accennerà insieme alla libertà e agli schiavi [1762, III, XV; cfr. Minerbi 1979]. L'inuguaglianza del sistema naturale (economia) è in ogni caso associata alla scarsità e alla soluzione di questo problema strategico. Si osserverà come questa relazione politica-scarsità sembri essere permanente, indipendentemente dal suo occorrere entro un modello o l'altro di politica. (Quelli che variano sono evidentemente i modi o le posizioni in cui la scarsità si può venire a trovare in rapporto alla politica).

È possibile allora sostenere che nel modello aristotelico l'ordine della politica è l'esito della crescita di ordini naturali che regolano le interazioni proprie di quelle particolari società animali che sono le società di uomini (maschi, adulti e oziosi). Viene da dire che l'idea qui dominante è quella dell'*ordine dall'ordine*. All'inizio del XVII secolo Althusius parlerà della gerarchia ordinata dal semplice al complesso e dal piccolo al grande delle *consociationes* che tendono, di strato in strato, alla *consociatio symbiotica universalis*. Teleologia, necessità e natura fondano in questo modo lo statuto della politica. Quest'ultima presenta una *continuità* sostanziale con la natura. Deviazioni e anomalie, degenerazioni e contingenze sono appunto quelle «malattie» e crisi, nel senso ippocratico, dell'organismo politico su cui vertono le classiche pagine del quinto libro, nella accurata diagnosi medica della μεταβολή e della ἀνακύκλωσις delle forme dei governi. Questa storia naturale della politica ha del resto una profonda familiarità con la scena primitiva della terra non solo in senso spaziale ma anche temporale; ha rapporti stretti con l'universo circostante di società sostanzialmente legate al tempo della terra, ai suoi cicli e alla vicenda regolare delle sue generazioni, corruzioni, degenerazioni e rigenerazioni [Nisbet 1969].

Al di là di queste caratteristiche, proprie del contesto arcaico, il modello aristotelico cosí delineato presenta sorprendenti capacità di tenuta e possibilità di sviluppo, approfondimento e riformulazione. Se ne considereranno alcune tra le piú suggestive e influenti riabilitazioni che datano all'epoca moderna dei secoli XVIII e XIX, dopo aver tratteggiato le caratteristiche salienti di un modello alternativo, quello che si chiamerà il modo di pensare la politica come *programma artificiale*.

2. Il piú incisivo elogio dell'*artificio* ricorre nelle pagine inaugurali del classico moderno della politica, nell'introduzione al *Leviathan* di Thomas Hobbes. Il rapporto tra natura e politica è qui spezzato. In mezzo c'è la macchina.

«LA NATURA (l'arte con la quale Dio ha fatto e governa il mondo) è imitata dall'arte dell'uomo, come in molte altre cose, cosí anche in questo, nel poter fare un animale artificiale. Infatti, dato che la vita non è altro che un movimento di membra il cui inizio è in qualche principale parte interna, perché non possiamo dire che tutti gli *automi* (macchine che si muovono da sé mediante molle e ruote, come un orologio) hanno una vita artificiale? Che cos'è infatti il *cuore* se non una *molla* e che cosa sono i *nervi* se non altrettanti *fili* e che cosa le *giunture* se non altrettante *ruote* che danno movimento all'intero corpo, cosí come fu designato dall'artefice? L'*arte* va ancora piú lontano, imitando quella razionale e piú eccellente opera della natura che è l'*uomo*» [Hobbes 1651, trad. it. p. 5]. La continuità aristotelica è rimpiazzata da una discontinuità e i due termini sono disposti in modo oppositivo. Questa opposizione natura/politica (ma si potrebbe anche dire: natura/cultura come nel senso del crudo e del cotto) è uno dei presupposti strategici da cui muove l'impresa hobbesiana. Si assumerà che il modello hobbesiano della politica come programma artificiale possa essere in qualche modo considerato paradigmatico per le teorie politiche del «moderno». Il riferimento è alle differenti teorie contrattualiste che si susseguono, tra XVII e XVIII secolo, sullo sfondo dei processi di formazione degli stati moderni. Si parlerà cosí anche di un programma contrattualista costituito da una serie di teorie (per esempio Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, ecc.) che condividono un nucleo di assunzioni, pur nelle variazioni o negli slittamenti di problemi che le contraddistinguono se prese singolarmente [Rawls 1971; Bobbio e Bovero 1979].

Da un punto di vista concettuale, all'origine di questo modello alternativo di politica si trova un drastico mutamento dell'immagine di uomo e di natura. Entrambi questi termini devono la loro trasformazione agli effetti della cosiddetta rivoluzione scientifica moderna. Il modello aristotelico è oggetto della critica di Galileo, cui Hobbes guarda come a un paradigma. E se l'osservazione del vivente o l'universo del medico e dell'anatomista caratterizzavano l'esercizio di uno sguardo clinico rivolto all'evoluzione naturale della politica, ora è la meccanica a suggerire l'idea – con cui consapevolmente nasce il programma di Hobbes – che sia possibile identificare qualcosa come la razionalità dell'azione individuale e collettiva (politica). La «verità effettuale» e non la sua «immaginazione» che all'inizio del XVI secolo Machiavelli aveva indicato alla possibile scienza della politica [1513, ed. 1977 p. 75], si traduce nel secolo di Descartes, Bacone e Galileo,

nella teoria razionale della «natura umana». Per parafrasare Freud: dove era natura, ora deve essere ragione.

In realtà, è appunto la nozione di natura che cambia, come del resto quella associata di ragione. La natura è quella che è scritta nel linguaggio della geometria ed è identificabile con un complesso di regole e leggi. Dal canto suo la ragione è un «calcolo», come sostiene Hobbes; è la capacità di far seguire coerentemente conseguenze da premesse e di adeguare i mezzi in vista dello scopo. L'immagine di questa razionalità calcolistica e formale del «se ... allora ...» [cfr. Gargani 1971, pp. 253 sgg.] dissolve il fantasma di una teleologia sostanziale. «Per retta ragione nello stato naturale dell'umanità, diversamente dalla maggior parte degli scrittori che la considerano una facoltà infallibile, intendo l'atto di ragionare, cioè il ragionamento, proprio a ciascun individuo e vero, nei riguardi delle azioni che possono portare utilità o danno agli altri uomini» [Hobbes 1642, trad. it. p. 97]. Senza razionalità, non è pensabile l'universo politico. Esso non può essere affidato alla dialettica e alla retorica, al ragionamento su ciò che per lo piú accade, all'ermeneutica o all'ironia scettica dei grandi moralisti, quanto piuttosto alla logica e al calcolo, alla meccanica che deve definire le leggi della grande macchina politica. L'ipotesi della politica come artefatto è fondata in chiave direttamente anti-φύσις. Perché è vero il contrario di ciò che si sostiene in apertura del gran libro di Aristotele: non solo alla politica non si accede se non per rottura e discontinuità rispetto allo stato di natura, ma il persistere in quest'ultimo e il permanere entro le relazioni che vigono in una condizione non-politica o a-politica o pre-politica non porta a altro che all'entropia massima, cioè alla morte. Hobbes è il «gemello della paura». Una società *senza* stato è il dramma storico della guerra civile o l'esempio dei «diversi» di cui parlano i rapporti etnografici dei viaggiatori [Landucci 1972, pp. 23 sgg.] o il conflitto che le relazioni internazionali esibiscono. È in ogni caso un disvalore; costituisce un problema da risolvere: e la sua soluzione coincide con l'artificio della politica.

Si argomenterà nei prossimi paragrafi sul rapporto tra individui, società e stato politico, o tra *sociale* e *politico*, che è implicito nelle premesse del programma contrattualista e che, del resto, costituisce una novità assolutamente radicale nei confronti della costellazione classica aristotelica (e dell'età di mezzo). È utile ora proseguire nella formulazione delle principali caratteristiche del modello della politica come programma artificiale, considerando come esempio le assunzioni centrali di Hobbes, e cioè il nucleo del programma contrattualista. È possibile ricostruire tale nucleo identificando una situazione iniziale (stato di natura) in cui individui uguali e liberi sono impegnati nella scelta razionale dello stato politico come soluzione del problema proprio della situazione iniziale [cfr. Rawls 1971]. Rousseau riformulerà nel *Contrat social* [1762], con rigore, il movimento della ricerca di Hobbes: «Immagino ora che gli uomini siano arrivati al punto in cui gli ostacoli che nuocciono alla loro conservazione nello stato di natura prevalgono con la loro resistenza sulle forze di cui ciascun individuo può disporre per mantenersi in quello stato. Tale stato primitivo non può piú sussistere in questa fase e il genere umano perirebbe, se non cambiasse le condizioni della sua esistenza» (trad. it. p. 23). I requisiti di uguaglianza e libertà sono immediatamente antiaristotelici, com'è facile vedere: la nozione strategica che occorre nel modello del contratto è quella mutata immagine antropologica. In realtà, si ha qui a che fare con individui in senso forte. E se l'individuo aristotelico era immerso in una rete «sostanziale» o organica di relazioni d'ineguaglianza e quindi consociato, l'individuo «moderno» (insegua l'onore, la gloria e le passioni, la proprietà e l'utilità o il proprio dio) è solo, cioè isolato, libero e naturalmente uguale. Il quadro è ora rovesciato. Senza stato, la natura è solo teatro di conflitto e di collisione. *Extra rem publicam*, nessuna salvezza.

Alla scarsità si associa ora la paura: il conflitto può essere reale o virtuale. Hobbes ha analizzato a fondo questo tema della paura; consapevole dell'importanza dell'argomento, lo difende tenacemente contro le confutazioni: «È stato obbiettato che gli uomini sono tanto distanti dal volersi riunire in una società civile per timore, che anzi, se si temessero l'un l'altro, non potrebbero neppur sopportare di guardarsi in faccia. I miei contraddittori, io penso, scambiano il timore col terrore. Io, invece, intendo significare, con questa parola, una specie di previsione di un male futuro. E credo che sia proprio di chi teme non solo il fuggire l'oggetto che ispira timore, ma anche il diffidare, il sospettare, il guardarsi, il provvedere a eliminare le ragioni del timore stesso» [1642, trad. it. pp. 82-83].

In ogni caso, la razionalità della politica si sviluppa nella rottura della naturalità del conflitto e nella scelta, secondo uno *schema volontario*, della soluzione «stato politico». Il «cogito ergo sum» risuona nel «protego ergo obligo» [Schmitt 1927, trad. it. p. 136]: per Hobbes [1651], «la mutua relazione fra protezione e obbedienza» (trad. it. p. 700). L'obbligo politico (in fondo, la domanda strategica di ogni riflessione razionale sullo spazio della politica: perché ubbidire? o non ubbidire? [Passerin d'Entrèves 1979, p. 31]) trova in tal modo il suo fondamento nello schema volontario del consenso e nella convenzione del patto. La *multitudo* diventa *populus*. Non è tanto importante, a questo punto, che ad esempio lo stato hobbesiano abbia per massima di razionalità quella di conservare il bene supremo (la vita), quello lockiano consista sostanzialmente in uno strumento di garanzia e tutela nei confronti degli individui «possessivi» [Macpherson 1962], che Kant ritenga «perentorio» dal punto di vista delle condizioni della moralità lo stato di diritto a fronte della precarietà («provvisoria») della situazione iniziale. Il punto fondamentale che sembra interessante, per gettar luce sul contrasto con il modello aristotelico, è la rilevanza della convenzione, della decisione e della scelta razionale, del consenso espresso nello schema volontario per fondare l'obbligo cruciale in rapporto alla politica come artefatto. («Come occorra risalire sempre a una prima convenzione», intitola Rousseau il quinto capitolo del primo libro del *Contrat*). Non c'è alcuna ragione di entrare nello stato politico, si potrebbe dire, se non quella per cui esso è (o potrebbe essere) oggetto di scelta di individui razionali. La simulazione del contratto, nella sua struttura concettuale, è affine alla definizione di una «pietra di paragone» con cui valutare, correggere, trasformare o sancire la legittimità dello stato politico. Quest'ultimo segna la garanzia (certo, piú o meno revocabile) di un punto di non ritorno nei confronti della situazione iniziale. Si pensi alla valutazione della guerra civile e

dell'anarchia-disordine in Hobbes; alla scarsità e alla miseria in Pufendorff; all'interpretazione delle premesse della *glorious Revolution* in Locke; all'acuta percezione delle inuguaglianze e delle differenze delle società civili in Rousseau; alla socievole insocievolezza, al gioco delle passioni e all'etica razionale in Kant. La solitudine «naturale» degli individui, il sistema democriteo dell'atomistica delle società moderne, fatte di collisioni d'individui, si risolve in interazione solo *via* ragione (mentre *via* natura ciò deve accadere nel modello rivale). Né da alcunché gli individui sono tenuti assieme (proprio perché individui) se non entro e grazie all'universo politico. È quest'ordine che regola il conflitto, dovuto a libertà e uguaglianza (scarsità e paura), lo normalizza, ne neutralizza – a gradi maggiori e minori – gli effetti *naturaliter* distruttivi.

È un *ordine* che viene – si potrebbe dire in contrasto con il modello aristotelico – dal *disordine*. Output di una convenzione, in cui si esprime il gioco di coalizione degli agenti individuali, l'ordine politico (ossia, come si vedrà nel prossimo paragrafo, lo stato moderno) è l'artefatto degli uomini che sanno imitare l'arte piú alta dell'architetto o dell'orologiaio del mondo. I patti sono come il fiat della creazione, dice Hobbes. La secolarizzazione rimpiazza l'onnipotenza dell'autore supremo con la potenza rivale dei costruttori di stati o, per dirla con Montesquieu, dei capi delle repubbliche [Schmitt 1934, trad. it. pp. 61 sgg.]. Il legislatore si appresta a regolare le grandi macchine delle società. In questa prospettiva, è effettivamente plausibile parlare di *autonomia* della politica (non solo nel senso dell'imperativo dell'agire politico e delle sue massime, messo a fuoco da Machiavelli). Nel senso che l'ordine o lo spazio politico non dipende da *altro*, quanto piuttosto permette – attraverso la logica del suo artificio e il calcolo razionale che la governa – *altro*. Ogni volta che si dice che qualcosa è autonomo, si ha in mente non solo che questo qualcosa è dotato di leggi proprie ma anche e naturalmente che è tale rispetto ad altro. Vige cioè nel nostro caso una sorta di principio di demarcazione tra ciò che è politico e ciò che non lo è. Si assume che questa demarcazione, in qualche modo identificabile con quella tra politico e sociale, costituisca l'elemento propriamente «moderno» di rottura rispetto al modello classico. E dato che la distinzione, la relazione o il conflitto tra sociale e politico appartengono tuttora in forme diverse ma in modo strategico al tempo che ci è contemporaneo della politica, si fermi l'attenzione sulla natura di questa distinzione e sulla sua importanza, identificata nella fase d'epoca che apre e definisce lo spazio dell'autonomia della politica.

3. È noto che il processo che fa da sfondo ai secoli europei della politica come programma artificiale è quello che segna la formazione dei grandi stati territoriali moderni. I *politiques* sono nel Cinquecento francese quei giuristi che appoggiano le ragioni della corona e della sua *souveraineté* contro le pretese e le forze confliggenti dei partiti religiosi. Le pagine di Jean Bodin [1576], ancora «aristoteliche» nelle cadenze tradizionali di superficie, restano centrali e, per dir cosí, inaugurali: «È la sovranità il vero fondamento, il cardine su cui poggia tutta la struttura dello Stato, e da cui dipendono i magistrati, le leggi, le ordinanze; è essa il solo legame e la sola unione che fa di famiglie, corpi, collegi, privati un

unico corpo perfetto, ch'è appunto lo Stato... Per sovranità s'intende quel potere assoluto e perpetuo ch'è proprio dello Stato. Essa è chiamata dai latini *maiestas*, dai Greci ἄκρα ἐξουσία, κυρία ἀρχή, κύριον πολίτευμα; dagli Italiani "signoria", parola che essi usano tanto parlando di privati quanto di coloro che maneggiano gli affari di Stato; gli Ebrei la chiamano *tomech šebet*, ossia supremo comando» (trad. it. pp. 177, 345).

Di fronte allo Stato, d'altra parte, lo stato di natura (la situazione iniziale in cui si formula il programma artificiale dell'istituzione della politica) non rappresenta altro che la guerra civile, la guerra di religione, il conflitto con cui si apre l'epoca moderna della politica [Koselleck 1959]. La dissoluzione dell'unità (immaginata o reale) dell'età di mezzo produce, come dato assolutamente inedito, la pluralità in cui consiste il genuino problema della politica come unità appunto artificiale e non naturale. Quello che è naturale non è che irriducibile pluralità.

La pluralità può essere vista come disseminazione e proliferazione d'individui e di poteri, di passioni, di forze e d'interessi, ciascuno dei quali avanza la propria pretesa a partecipare dell'uso della risorsa politica del potere. È, per dir cosí, l'immagine di una struttura orizzontale quella che ci restituisce il «succo» della pluralità dei poteri e dei corpi confliggenti e collidenti. Il campo mobile delle relazioni amico/nemico, per dirla con Schmitt, lo spazio dei giochi di coalizione e competizione è quello della *società*, delle relazioni orizzontali tra individui che lottano nell'attribuzione di un bene scarso come il potere. Una società che è tale proprio perché non-politica o pre-politica o a-politica e che in nessun modo *tende* alla politica; un campo di squilibrio e disordine in cui si tratta di mettere ordine, immettere cioè politica entro il campo complesso del conflitto, della paura e dell'inevitabile scarsità. L'uomo di Aristotele che è per natura politico è immediatamente anche per natura sociale. Come ricorda Sartori [1979, p. 192] è Tommaso d'Aquino «che ha autorevolmente tradotto ζῷον πολιτικόν con "animale politico e sociale", osservando che "è proprio della natura dell'uomo che egli viva in una società di molti"». In questo senso, politico e sociale semplicemente coincidono: lo spazio della πόλις prevede individui interagenti perché liberi dalla scarsità (l'economia concerne infatti la famiglia di donne, bambini, schiavi e attrezzi: l'uguaglianza dei liberi è garantita dall'inuguaglianza naturale). L'uomo di Hobbes confligge nello spazio della scarsità e della paura proprio perché sociale e non politico, cioè perché non è situato nello spazio del politico.

Cosí, si assiste all'identificazione cruciale del «politico» con lo «statuale». E, insieme, si è portati a pensare le relazioni di potere propriamente politiche, cioè statuali, in termini non piú orizzontali (questo riguarda la società), ma verticali. Si delinea in tal modo un'immagine altimetrica del potere e quindi della politica (cioè dello stato vs società [per questi temi cfr. Sartori 1979]). Gli individui, potremmo dire, che si guardano intorno vedono le interazioni sociali; ma, quando guardano in alto, vedono il luogo della politica.

Non è difficile del resto osservare come il problema moderno della politica in rapporto a ciò che politica non è, si giocherà tutto nelle diverse formulazioni (o inversioni: la logica profonda è la stessa) di questa relazione *alto/basso* o, il

che è concettualmente affine anche se non coincidente, *vicino/lontano*. La topica classica del potere politico, nel senso dei suoi limiti o dell'assenza di limiti, dell'unità del suo esercizio o della divisione, del controllo, della sua diffusione o della sua concentrazione, del sistema del suo equilibrio o della bilancia, delle regole della sua legittimazione o della sua delegittimazione, ha come presupposto implicito questa immagine altimetrica che configura il rapporto tra politica e società. È anche l'immagine fisica di una meccanica del potere come di una energia che passa da uno stato all'altro, lungo la linea che va dall'alto in basso o dal basso in alto, dal lontano al vicino, o dal vicino al lontano.

La pluralità e la disseminazione dei poteri e dei centri di forza deve lasciare il posto all'unità centrale del potere legittimo che si costruisce artificialmente con l'identificazione di politico e statuale. Il motivo dell'unità è ricorrente e tenace in tutto il programma contrattualista o, come direbbe Weber, nella costruzione del tipo razionale del potere (vs soprattutto il tipo di potere tradizionale [cfr. 1908-20, trad. it. I, pp. 207 sgg.; II, pp. 173 sgg.]). La politica assume in questo senso un ruolo centrale come l'ordine (o il superordine) che consente gli altri. Descartes aveva del resto dichiarato, in uno dei monumenti piú alti della razionalità moderna [1637], il suo fastidio per le città dovute a una pluralità di progetti ed elogiato lo stile monista del grande architetto: «Ma sopra tutti gli altri attirò la mia attenzione questo pensiero: che non vi è quasi mai tanta perfezione nelle opere composte di pezzi fatti da artefici diversi quanta in quelle costruite da uno solo. Gli edifici, ad esempio, cominciati e condotti a termine da un solo architetto, di solito, son piú belli e meglio ordinati di quelli che sono stati riadattati piú volte servendosi di vecchi muri tirati su per tutt'altro scopo. Cosí, le città antiche, che un tempo erano borghi, e si sono col tempo sempre piú ingrandite, appaiono ordinariamente tanto mal proporzionate a confronto di quelle costruite da un ingegnere secondo un piano da lui immaginato, che, sebbene gli edifici, separatamente considerati, siano talora anche piú belli, tuttavia a guardare come sono disposti, qui uno grande, là uno piccolo, e come rendono le vie storte e ineguali, si direbbe che non alla volontà di uomini ragionevoli, ma al caso si deve la loro composizione» (trad. it. p. 138). L'abitabilità della città moderna è per il filosofo del metodo garantita dal decreto o dal piano, dalla decisione dell'architetto. E l'architetto o è dio o, appunto, il legislatore. Replicando a Mersenne, Descartes ribadí che è Dio che ha stabilito questa legge nella natura, come un re stabilisce le leggi del suo regno.

La neutralizzazione degli effetti dei piani molteplici e plurali è appunto la posta in gioco dell'artificio della politica. Per questo, è possibile sostenere che la politica, come soluzione al problema del conflitto dei poteri, consiste in una sottrazione di forza (legittima) ai centri, ai corpi e agli individui nel nome dell'unico potere monopolista della legittimità. Si può quindi anche parlare propriamente di una spoliticizzazione della società: gli individui, neutralizzati nelle opportunità del loro confliggere orizzontale, guardano in alto al politico, cioè allo Stato. Ma, proprio grazie a questa neutralizzazione, hanno il guadagno netto di poter interagire tra loro senza il rischio supremo. Il loro riconoscimento reciproco è possibile in forme non conflittuali (che rimuovono la paura) e tali da permettere

l'allontanamento dalla scarsità, perché si riconoscono *via* politica. Non è ora difficile vedere che si è in una situazione simmetricamente opposta a quella propria del modello aristotelico. In quest'ultimo, la rimozione della scarsità (l'economia, la società, le interazioni orizzontali) consente senza soluzione di continuità la politica. Questa è anzi lo sbocco teleologico del processo innescato dalla «famiglia». Nel modello hobbesiano, è la politica a consentire artificialmente le interazioni orizzontali tra individui e la soluzione del problema della scarsità. È utile a questo proposito riflettere sulle diverse procedure del contratto che crea l'ordine e l'obbligo politico. Ancora una volta è Hobbes il piú incisivo: si pensi all'idea del «terzo» o dell'«altro» attraverso cui è possibile l'interazione tra gli individui che hanno negoziato il loro assenso alle regole del gioco politico [cfr. Magri 1979]. O anche, all'assenza del magistrato in Locke («Quis iudicabit?» [cfr. 1690, trad. it. p. 254]). È appunto la presenza di una configurazione verticale del politico rispetto al sociale a «creare», a costruire le condizioni in cui, una volta neutralizzata e spoliticizzata, la società (in Hobbes sarebbe meglio dire semplicemente: gli individui) possa esistere, riprodursi e progredire. Difficile, ancora una volta, dimenticare la pagina di Hobbes [1651]: senza Stato, «non c'è posto per l'industria, perché il frutto di essa è incerto, e per conseguenza non v'è cultura della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare per mare, né comodi edifici, né macchine per muovere e trasportare cose che richiedono molta forza, né conoscenza della faccia della terra, né calcolo del tempo, né arti, né lettere, né società» (trad. it. p. 120). Infine, questa ricostruzione del pensiero dell'autonomia del politico permette di rendere conto delle ragioni profonde di quella che è stata chiamata l'immagine giuridico-filosofica del potere che prende corpo in questi modi di pensare la politica [cfr. Foucault 1976, trad. it. pp. 76 sgg.]. Il politico equivale allo statuale; lo Stato si configura come il monopolista della forza legittima. Ora, che cosa *fa* il politico, quali le funzioni dello Stato nei confronti di ciò che politico non è? Non è difficile vedere che le funzioni del sovrano sono quelle di «fare leggi». L'identificazione politica-Stato-diritto è un'altra delle mosse necessarie a render conto delle grammatiche moderne della politica.

Il potere diventa l'emittente di un'incessante normazione: il suo strumento, la razionalità. L'idea di ragione moderna è profondamente associata all'idea di potere moderno. Lo sciupio, lo spreco o la ridondanza della normazione sono del resto propri di un mondo in cui nient'altro che la legge (ragione/natura) può tenere assieme le società, perché le passioni hanno effetti distruttivi e catastrofici in una società senza Stato. E le forme o le regole tradizionali, tacite, di ubbidienza si sgretolano nella complessità e nella molteplicità contraddittoria, come una costellazione di residui e di precipitati della storia naturale delle passioni e delle forze non legittime e confliggenti. Legge, sovranità e ragione si tengono assieme. È l'epoca del diritto. Patti, statuizioni e normazioni creano, come funzioni della politica, le condizioni in cui le società normalizzate possono far progredire gl'interessi degli individui. Il legislatore garantisce la felicità, la sicurezza e la prosperità delle società moderne. La politica all'interno si fa «polizia», amministrazione [cfr. Pasquino 1978]; all'esterno, verso i nemici «naturali», è grande o alta

politica (si pensi al discorso di Cromwell sulla Spagna papista del 17 settembre 1656 [ricordato da Schmitt 1932, trad. it. p. 154]).

Il pathos della costruzione e della convenzione si associa all'idea di correggere ed emendare, cambiare, riformare le contingenze della storia naturale delle società. Anche il programma di uguaglianza di Rousseau combatte con la razionalità giuridica lo scandalo delle differenze delle società civili e affida al legislatore il compito supremo: «Colui [il legislatore] che osa prendere l'iniziativa di fondare una nazione deve sentirsi in grado di cambiare, per cosí dire, la natura umana... Questa uguaglianza, si dice, è una chimera della speculazione che non può esistere nella realtà. Ma se l'abuso è inevitabile, ne consegue che non bisogna almeno regolarlo? È precisamente perché la forza delle cose tende sempre a distruggere l'uguaglianza, che la forza della legislazione deve tendere sempre a mantenerla» [1762, trad. it. pp. 57, 71-72].

Infine, questo potere che è legge, al centro del sistema e sopra la società, è secondo Hobbes *visibile* e vede tutti, da tutti i lati. Al silenzio della società corrispondono il discorso ininterrotto e la parola della politica.

4. Le passioni si governano con le passioni, come sapeva Spinoza, per il quale un affetto non può essere frenato o rimosso se non da un altro affetto opposto e piú forte. La ragione hobbesiana non si confronta con le passioni, ma ne bilancia l'una contro l'altra. Questa amministrazione delle passioni è appunto l'artefatto politico per eccellenza (è associata al tema dell'*equilibrio*, altro elemento strategico per il modo di pensare la politica: «Come limitare il potere se non mediante il potere?» si chiederà all'inizio del XIX secolo Benjamin Constant). Si tratta ancora del modello della neutralizzazione (equilibrio) cui si è fatto riferimento a proposito della spoliticizzazione della società a opera della politica. Ma l'astuzia della passione produce una dinamica imprevista che, a partire dal silenzio della società normalizzata con l'artificio e la costruzione del sistema politico-statuale, ridarà la parola alla società. E quest'ultima è destinata (si pensi al secolo della critica e dei lumi) a lanciare la sfida alla politica sino a produrne la crisi che apre l'età contemporanea. 'Crisi', com'è noto, è termine all'origine insieme medico e giuridico. Nel primo senso, proprio di Ippocrate o di Galeno, indica la fase del decorso della malattia oltre la quale il paziente o si salva o muore; nel secondo, allude al conflitto, alla contrapposizione delle tesi, all'urgenza della decisione, del giudizio (e cosí si apparenta alla *critica*). Molto tardi, entra nella famiglia di linguaggi della politica: nel 1627 Rudyard parla di «crisi del parlamento» [cfr. Koselleck 1959, trad. it. pp. 161-63]. L'epoca dei lumi è anche, come è stato notato, l'epoca del buio, dell'ombra; l'età delle sette, delle confraternite, delle consociazioni che appunto sono tali in quanto segrete, non illuminate dallo sguardo della politica, lontane dallo Stato. La trasposizione in discorso del nuovo gioco delle passioni sconta naturalmente il trauma d'origine del vecchio conflitto distruttivo e cambia la maschera delle passioni. Figura anfibia tra ragione e passione, appare l'*interesse* [Hirschman 1977]. E con esso, le società sembrano tenersi assieme e crescere grazie a meccanismi e dispositivi, per dir cosí, omeostatici, indipendentemente dalla politica quando non malgrado essa.

Nella dipendenza dalla politica, la società non ha voce; deve solo dedicarsi all'ascolto del discorso del potere-Stato-legge. L'interesse governa in realtà un sistema di relazioni orizzontali; il gioco degl'interessi tiene assieme gl'individui della società che su questa base avanzano la pretesa della libertà dalla politica. Viene da pensare, riflettendo sullo schema astratto qui delineato: c'è come un effetto a feedback in questo rapporto tra politica e società. La società è resa possibile, come tale, *via* politica. Altrimenti, gli effetti del conflitto (paura) e della scarsità sarebbero distruttivi o catastrofici. Tuttavia, una volta normalizzata sulla base di un consenso sulle regole del gioco politico (sicurezza e protezione contro obbedienza), la crescita della società tende a liberarsi della gabbia che l'ha fatta nascere o meglio non morire, l'ha cioè salvata dal pericolo supremo. Si può dire allora: scarsità e conflitto, quando sono a una soglia critica o catastrofica per il persistere di una società in una determinata configurazione, chiedono politica, cioè, nel nostro modello, Stato. Ma una società «creata» dallo Stato tende a liberarsi dello Stato (o a «criticare» quello che ne ha garantita l'esistenza); da un punto di vista concettuale, come lo stato di natura chiede, se razionalmente interpretato, lo stato politico, cosí lo stato politico pone in essere le premesse della sua «critica» o del suo mutamento o, infine – come si vedrà nel caso radicale – della sua estinzione.

Si apre in questo modo la lunga e consistente vicenda della lotta contro la politica. O meglio, contro la politica come programma artificiale. Né a caso riemerge, sullo sfondo del secolo XVIII, la *storia naturale* delle società. Ancora una volta, pensando ai lineamenti del modello aristotelico, è lo spazio della risposta alla scarsità o della soluzione del suo problema a venire in primo piano. In Aristotele, la famiglia; nei nuovi storici naturali della società, il suo sostituto moderno, l'*economia politica*, scienza per eccellenza delle società civili. L'aggettivo indica lo slittamento semantico con cui la coscienza moderna assume il termine della οἰκονομία. Il sistema degli interessi (che traduce dopo il patto artificiale della politica il sistema delle passioni naturali) costituisce la fitta rete che tiene assieme le società. Esso ha una storia. Ha un tempo. Adam Ferguson, piú o meno dieci anni prima della *Wealth of Nations* e della dichiarazione americana dei diritti: «Le produzioni della natura si formano, in generale, per gradi. I vegetali si sviluppano da teneri virgulti e gli animali da uno stato di cuccioli... Per ciò che riguarda l'uomo, questo progresso continua ad un grado piú avanzato che in qualsiasi altro animale. Non solo l'individuo umano passa dall'infanzia all'età virile, ma la stessa specie dalla rozzezza alla civiltà... Nelle altre classi di animali l'individuo avanza dall'infanzia alla maturità e, nel giro di una singola vita, acquista tutta la perfezione che la sua natura è capace di conseguire; ma, per quello che concerne gli uomini, c'è progresso sia nella specie sia nell'individuo. Essi costruiscono, in ogni età successiva, su fondamenta che sono state poste nella età precedente e, nella successione degli anni, tendono ad un grado di perfezione, nell'esercizio delle loro facoltà, che è il risultato di una lunga esperienza o dello sforzo congiunto di piú generazioni» [1767, trad. it. pp. 3, 7].

Il tempo dell'economia politica è quello del progresso o della crescita della ricchezza delle nazioni; è segnato e scandito dalle teorie scozzesi dello sviluppo

per stadi. Il selvaggio non è piú solo il «diverso» senza stato, ma il «povero», colui che non risolve il problema della scarsità e condanna la propria risposta al limite precario della coazione e del pericolo [Smith 1776, trad. it. p. 4]. Il selvaggio non produce; perché ormai, nella nuova grammatica della storia naturale della società, è la crematistica semmai che interessa. Produrre, a questo punto, vuol dire produrre prodotto netto [Quesnay 1758, trad. it. pp. 173 sgg.]. L'accumulazione consente le società civili. L'aumento del prodotto netto implica l'aumento della ricchezza sociale; e questo, iscritto in un meccanismo espansivo di soddisfazione crescente dei bisogni pilotata dalla razionalità efficiente degli interessi, consente l'aumento della felicità delle nazioni. Il problema, come dirà Bentham, riguarda soprattutto *subsistence* e *abundance* e quindi *security*.

Forse, su questa immagine del tempo dell'economia si ritrovano gli effetti dell'altra faccia, piú oscura e meno nobile, del cambiamento concettuale associato alla rivoluzione scientifica moderna: la conquista del *tempo* [Rossi 1979]. Lo spazio e la geometria o la meccanica presiedono alla costruzione artificiale del Leviathan: i filosofi costruiscono e decostruiscono le macchine. Ma l'osservazione dei fossili, delle strane conchiglie e degli strati geologici, dei linguaggi e dei loro mutamenti, dei monumenti della terra e delle nazioni, conduce appunto nel secolo della critica della politica (e della sua crisi) al programma di una *histoire naturelle*. E, ancora, lo sguardo attento agli organismi e alle loro articolazioni, funzioni e adattamenti, ai modi della loro crescita ed evoluzione governa l'ipotesi che sia riconoscibile qualcosa come una storia delle società. Rousseau, la cui solitudine si gioca in fondo nel suo destino di osservatore e di etnologo tra due epoche, tratteggia nelle poche grandi pagine del secondo *Discours* l'idea guida che l'uomo *diventa* tale [1754, trad. it. pp. 133 sgg.]. Indistinguibile dall'animale se non per il fatto che è fallibile, l'*homme* di Rousseau cambia al variare della storia e degli eventi che segnano appunto il «progresso» delle società. E, se ci si riflette, tutti questi eventi hanno a che fare con lo spazio dell'economia politica: divisione del lavoro, tecniche, metallurgie, proprietà, uso delle risorse, appropriazione e distribuzione, lusso e penuria. Situazione paradossale: perché l'inuguaglianza è artificio, rispetto alla «natura» umana. E d'altra parte, con un'assunzione dei punti di non ritorno di una storia che va emendata e corretta, solo l'artificio, la scelta (non inevitabile, ma possibile [cfr. Einaudi 1967, trad. it. pp. 255 sgg.]) del patto può azzerare gli effetti dell'artificio che sta alle spalle delle società civili del XVIII secolo. Il tempo dell'economia, che è come la «natura» delle società, non è in sintonia con il tempo della politica. La politica ha permesso che la società risolvesse il problema della propria permanenza. Questa sicurezza consente a sua volta l'allontanamento dalla scarsità; ma a questo punto lo spreco del comando politico diviene un intralcio alla crescita, secondo l'ordine naturale, della felicità delle nazioni. La libertà nello Stato produce la richiesta della libertà dallo Stato. O, in altri termini: «La libertà in segreto diviene il segreto della libertà» [Koselleck 1959, trad. it. p. 91]. Difficile trovare un'immagine piú nitida di questa contrapposizione tra natura e artificio di quella che ricorre nelle pagine dei fisiocratici. Un potere che si avvalga della ragione (il dispotismo illuminato) è un potere che «libera» la società dagli inceppi e dai vincoli della politica domestica, dell'ec-

cesso di amministrazione e permette all'*ordre naturel* di esplicarsi, appunto, secondo le proprie leggi. L'amministrazione, l'emissione ridondante di norme e decreti sottraggono risorse virtuali all'ordine naturale dell'economia e sono perciò oggetto di critica. Se le società sono tenute assieme e possono progredire grazie al sistema omeostatico dell'economia (in tal modo risolvono naturalmente il problema cardine della scarsità e, al massimo, traducono il conflitto in competizione), allora il sistema della politica non è autonomo; semplicemente perché autonoma è la società (o l'economia) in quanto tale. La critica della politica è la voce della società; la sua presa di parola contro lo Stato che ne ha garantito, tutelandola, l'esistenza. La politica va rimodellata sulla natura delle società e, quindi, ancora una volta, sulla «natura» umana. Che si parli di diritti e leggi scolpite nel cuore degli uomini o dell'espansione della ricchezza delle nazioni, della sua crescita naturale, la logica profonda non cambia. C'è qualcos'altro cui la politica deve riferirsi. Del resto, grande fortuna e influenza avrà nel secolo della critica e della crisi della politica, l'immagine dell'individuo proprietario che Locke [1690] aveva delineato nel quinto capitolo del suo secondo trattato sul governo civile: uso delle risorse, lavoro, diritti, proprietà, libertà vi si connettevano in modo che sarebbe stato canonico. E altrettanto incisivo, nel processo di ripoliticizzazione della società, sarà l'appello lockiano alla «censura», alla legge dell'opinione pubblica, alla *voce* del sociale. L'opinione pubblica, pur nelle cautele prussiane del vecchio cinese di Königsberg, assume la sommessa e corrosiva funzione della critica razionale del legislatore. La critica della politica, per Kant che legge Rousseau, è il tribunale della ragione: l'istruttoria è aperta per la verifica dei poteri del potere. Il contratto è in questo senso una «pietra di paragone», un insieme di principî alla luce dei quali valutare razionalmente l'assetto base della società *via* politica.

Questa valutazione razionale, anche se nelle sue procedure evoca la *Critica della ragion pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), coincide di fatto con la riabilitazione dell'etica e della sua autonomia e riguarda, com'è noto, la *Critica della ragion pratica* (*Kritik der praktischen Vernunft*). Com'è possibile una valutazione etica razionale del potere nella sua forma politica? Si rilegga la pagina di Kant [1793]: «Questo contratto è invece una *semplice idea della ragione*, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): cioè la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà. Questa infatti è la pietra di paragone della legittimità di una qualsiasi legge pubblica» (trad. it. p. 262). La crisi della politica come sistema autonomo, nel senso indicato nel terzo paragrafo, si misura anche per questa via: la scoperta moderna dell'autonomia della politica o del politico (come del resto Machiavelli aveva alle origini prestatuali indicato) entra in tensione con la riabilitazione dell'etica. Sottoporre a critica il legislatore, valutando la coerenza del suo agire rispetto a un insieme di principî che hanno a oggetto le condizioni di possibilità della moralità equivale anche a dichiarare la pretesa di sottrazione del monopolio del politico allo Stato. Il grande progetto della riforma dell'autorità non nasconde la sua vocazione al «parri-

cidio»: il problema non può che diventare quello di tagliare la testa al re (sulla «valutazione della legittimità di una rivoluzione» Fichte s'interrogherà del resto in modo assolutamente kantiano argomentando intorno alla nozione di contratto di Rousseau [1793, trad. it. pp. 90 sgg.]). E questa ragione, del resto, che non è riuscita a correggere l'azione del potere o a determinarne la linea della decisione, deve a una certa soglia armarsi: i giacobini dedicheranno coerentemente feste alla nuova dea. Ma l'accelerazione giacobina, l'artificialismo del loro «intelletto» astratto – come osserverà Hegel – nascondono il presupposto della storia naturale delle società. L'uomo nasce *naturaliter* libero; ovunque è in catene (Robespierre riformula Rousseau). Far progredire la rivoluzione – dichiara alla Convenzione Saint-Just – vuol dire permettere alle cose di muoversi secondo la loro natura [1792, trad. it. p. 60], mutilata e deformata dal dispotismo d'*ancien régime* (il riferimento è ora al prezzo del grano ed è molto indicativo proprio perché connesso all'immagine dell'*ordre naturel* [1793, trad. it. pp. 89 sgg.], ora all'unità contro le fazioni [1794, trad. it. p. 178], ora alla testa del re che deve cadere). Il terrore e la virtú sono sotterraneamente connessi alla legge naturale dell'utilità.

Si compie in questo modo uno slittamento significativo nel modo di pensare il «moderno» (sia esso il processo di formazione degli stati, della libertà moderna contro l'autorità, della ricchezza delle nazioni) che dallo Stato porta al *mercato*. Le due rivoluzioni (quella di Francia e la costellazione di processi che viene chiamata «rivoluzione industriale») che segnano l'epoca, hanno tempi, modi, eroi e vittime diversi: ma la dichiarazione dei diritti è associata, in qualche modo, all'espansione delle manifatture inglesi. Transizione al capitalismo e rivoluzione del rapporto tra politico e sociale si intrecciano e vanno assieme. E la rivoluzione per eccellenza, una sorta di paradigma a tutt'oggi decisivo (eloquente per il grande Educatore, come diceva Fichte), consuma la crisi del rapporto tra politica e società, aprendo l'epoca contemporanea del conflitto sociale contro e per la politica.

Estinzione della politica, socializzazione della politica, riduzione del suo spazio, fuoriuscita dalla sua necessità come liberazione dalla coazione, sono i termini che la nuova metafisica tra XVIII e XIX secolo metterà in gioco. Sarà a questo punto necessaria una nuova antropologia tacita che si configura, questa volta, nella forma di una filosofia della storia.

5. Una filosofia della storia è la metafisica influente del programma della ricchezza delle nazioni. L'apertura smithiana sulla divisione sociale e tecnica del lavoro, sulla sua crescita e sulla crescita associata del sovrappiú presuppone il confronto tra il paniere dei beni dell'operaio britannico e quello del principe indiano. Tutta l'ipotesi centrale della nuova scienza della società civile è basata su una visione differenziale che data lo stadio di sviluppo di una società, guardando ai suoi metodi e ai suoi rapporti di produzione. È il mercato l'operatore strategico che distribuisce in modo efficiente i benefici tra gli individui, tenuti assieme dall'interesse. L'uomo è, come dire, un animale scambista (tanto è vero che il paragone lo si fa con lo spaniel che non scambia per ottenere l'osso [Smith 1776, trad. it. p. 17]): il sistema degli scambi massimizza l'utilità degli attori economici. E vi è, com'è noto, un dispositivo che *può* garantire, *via* automatismi, l'identità tra interesse individuale e interesse collettivo. D'altra parte i grandi critici inglesi dell'artificialismo del contratto, Hume e poi Bentham, devono rimpiazzare lo strumento «artificioso» del razionalismo continentale con l'osservazione di massime di razionalità proprie del comportamento dell'individuo utilitarista. Bentham è esemplare per quanto attiene al paradigma utilitarista: il suo *Panopticon* è del resto quasi emblematicamente coerente con l'idea che la società, la *pluralità* degli individui, vada trattata come un *unico* individuo. È il caso classico del principio di scelta per un'associazione di uomini interpretato come una estensione del principio di scelta per l'individuo [Rawls 1971, p. 24]. E del resto, il legislatore e l'osservatore imparziale di Bentham non sono forse costruiti in vista dell'identificazione artificiale degli interessi? In questo senso, appunto, la razionalità collettiva è identificata con la razionalità dell'agente utilitarista individuale, e viceversa. Questo spazio di individui e questo problema della massimizzazione dell'utilità per il maggior numero sono quindi ciò cui deve riferirsi la rete delle istituzioni e della politica. La critica di Bentham alla stratificazione consuetudinaria del diritto insulare dipende dalla percezione della sua inadeguatezza a questo insieme di fini [Bentham 1776]. La politica è un mezzo (la *security*) per un fine *altro*. La fallacia del contratto consiste nel fatto che non si guarda alla «natura» degli individui e delle istituzioni: gli individui agiscono perché hanno interesse a farlo e il consenso non può che riguardare un assetto di cui sia prevedibile che massimizzi le utilità attese. La politica deve cioè assicurare il rapporto tra presente e futuro.

Sul continente, la risposta alla grande rivoluzione si traduce in una famiglia di teorie dello sviluppo o di filosofie della storia. Indipendentemente dalle uscite ideologiche o dalle relazioni a valori differenti, sembra che la filosofia della storia sia la nuova metafisica necessaria a un mondo che ha conosciuto e s'interroga su una rottura delle forme dell'agire tradizionale. In qualche modo, è il fatto che la rivoluzione francese, o meglio la sua immagine, implichi insieme un'accelerazione del tempo, una costellazione imprevista di eventi, una cesura e un punto di non ritorno, a richiedere di suturare la ferita, iscrivendola in un processo di storia naturale delle società. È l'epoca di Comte e di Saint-Simon (come ovviamente di Haller). È l'epoca della sintesi hegeliana.

Nel 1802 Hegel critica l'artificialismo dei contrattualisti e usa polemicamente Platone e Aristotele [1802-803, trad. it. pp. 69, 74]. Piú avanti, deve pensare sempre piú a Smith. L'esito della costruzione a scatole cinesi della sua filosofia del diritto resta a tutt'oggi uno dei piú suggestivi: è il risultato di uno dei piú complessi tentativi di pensare il rapporto moderno tra politica e società all'altezza della critica e della crisi della politica classica e della legittimazione del suo esercizio. Non a caso Hegel vanta al suo attivo il fatto di aver reso esplicita e assunta come problema la differenza che qui interessa, quella appunto tra società civile e Stato [Riedel 1969, trad. it. pp. 123 sgg.]. E la voracità della sua costruzione tocca anche la pagina canonica di Aristotele, dalla cui citazione si è partiti. Famiglia, società civile e Stato sono, come è noto, i tre sistemi che costituiscono lo strato complesso dell'*eticità*. Essi vengono significativamente disposti in un

ordine che li pone al termine di una serie che muove dal diritto e dalla moralità. In quest'ordine è avvertibile la piena consapevolezza della rottura del moderno: la mia filosofia, avverte Hegel, riguarda il modo di pensare gli stati moderni. E il problema moderno, per dirla con il *De Cive* di Hobbes, non è altro che il nesso tra libertà e potere. Piú di un'eco hobbesiana ricorre nel modo di parlare della politica in rapporto alla società che si organizza nella costruzione dell'eticità. Come, del resto, si possono ritrovare cadenze aristoteliche. In qualche senso l'impressione e la suggestione dell'impresa di Hegel sembrano risiedere nel tentativo di rendere compatibili e far interagire i due modelli che sono stati tratteggiati. Gli individui hegeliani sono, come quelli aristotelici, tenuti assieme, associati e consociati da sistemi di relazioni orizzontali indipendenti dal politico inteso come Stato. Tuttavia, osserva Hegel in un celebre passo [1821, trad. it. pp. 46-47], l'ordine dell'esposizione è invertito. I costruttori degli stati moderni hanno permesso che la società civile crescesse. Ma in ogni caso vi è una dimensione collettiva non-politica: si tratti dell'agenzia di socializzazione della famiglia moderna o del sistema smithiano dei bisogni o delle forme di amministrazione e garanzia dell'interazione sociale, non importa. Il punto naturalmente è che l'atomistica della società civile, fondata sulla divisione del lavoro e sull'allontanamento dalla scarsità *via* mercato, precariamente garantita dalle collisioni distruttive (plebe moderna e inuguaglianza crescente), richiede – come lo stato di natura del modello hobbesiano – grande politica o Stato, nel senso complesso che il termine ha in Hegel. L'identificazione naturale degli interessi non ha luogo. La società è uno spazio di conflitto e l'allontanamento dalla scarsità ha costi sociali altissimi con possibilità catastrofiche. D'altro canto, l'identificazione artificiale è inadeguata a fronte della «bestia selvaggia» degli interessi e dell'economia. E questa sembra inoltre a Hegel la fallacia della tradizione razionalista (etica) e utilitarista del contratto: pensare di risolvere la complessità e la irriducibilità del conflitto moderno delle società civili con gli strumenti di un calcolo o di un consenso, adeguati al massimo a transazioni tra individui privati, ma incapaci di presa sulle dimensioni collettive o pubbliche [*ibid.*, pp. 80, 214]. Una ripresa con variazione, quindi, della politica come programma artificiale? È difficile sostenerlo. Si direbbe piuttosto che il tentativo hegeliano è quello di non parlare di come lo Stato o la politica dovrebbero essere, ma di come sono o sono divenuti ciò che sono [Viano 1975, pp. 89-90]. Difficile sembra quindi parlare di «programma» in Hegel. Il suo Stato, d'altronde, per un lato è costituzione e diritto pubblico, per un altro è qualcosa che non si potrebbe che chiamare «cultura» o «civilizzazione» [cfr. Runciman 1969, trad. it. p. 35]. Gli stati crescono e hanno una storia. Ogni schema volontario (per esempio, quello della critica della politica) è destinato a non avere presa nell'attrito con il tempo organico dello Stato; oppure – ed è il caso della «cattiva» razionalità del contrattualismo il cui precipitato è la rivoluzione francese – l'esito dell'azione è un insieme di conseguenze non volute, è un effetto boomerang. La storia naturale degli stati sopporta male la violenza del progetto giacobino [cfr. Bodei 1980]. Questa storia non conosce accelerazioni, cosí come del resto non conosce arretramenti o arresti secchi. Per dirla con Lakatos, soltanto il mutamento è comprensibile; non la critica [1970, trad. it. pp. 178-79]. Per questo, lo Stato e la politica sono pensabili, per Hegel, solo nello spazio dell'eticità. L'ethos è la regola tacita, la massima del comportamento e l'insieme di valori che è presupposto condiviso dagli agenti. La tonalità «etica» della politica assume qui questa particolare accezione. La morale del XVIII secolo o lo schema del principio di utilità devono, in questo estremo tentativo di pensare il corso dell'epoca come sistema, lasciare il posto a una sorta di grande pedagogia: la politica come pedagogia collettiva. Del resto, nel *Bildungsroman* del 1807, terminato affannosamente mentre Napoleone esportava la rivoluzione e il suo codice, non aveva forse Hegel elogiato il lento, oscuro, latente lavoro dello spirito e pensato alla memoria del genere come alimento e scala per l'integrazione, nell'universale o nel collettivo, dell'individuo moderno?

Nell'estate del 1843 a Kreuznach le pagine di Hegel cui ci si è riferiti sono oggetto di una nervosa lettura, di una brillante critica carica di conseguenze e di un brusco congedo: il giovane Marx non può che passare da questa critica, cioè dalla critica della politica, alla critica dell'economia politica. Slittamento coerente con la filosofia della storia di primo Ottocento, se si pensa a quanto sin qui detto. È difficile non riconoscere questo slittamento come il nucleo che genera l'intero programma di Marx. L'idea di fondo è che lo spazio della politica sia una configurazione di superficie rispetto alla struttura profonda delle società civili. Si pensi del resto al *Prospectus* di Saint-Simon: «L'intera società si basa sull'industria..., l'unica fonte di ogni ricchezza e di ogni prosperità» [1817, trad. it. p. 126]; e alle affermazioni contenute nei suoi articoli sull'«Industrie» (1817-18): la società è l'insieme e l'unione degli uomini dediti ai lavori utili...; o ancora, citando la lezione di J.-B. Say, l'economia politica è la sola vera base della politica... La politica è la scienza della produzione. Le relazioni di potere, la coazione e il conflitto hanno luogo in questo vero e proprio sistema centrale che fa da base; quella politica non è altro che una delle forme che tale sostanza o essenza della società assume. 'Formale' e 'sostanziale' sono infatti gli aggettivi usati rispettivamente per designare le categorie della politica e quelle che attengono all'economia. Libertà e uguaglianza sono formali se pensate o realizzate *sub specie* politica: possono divenire sostanziali solo alla luce dei modi della produzione e distribuzione delle risorse. Cosí sembra che Marx pensi a una società senza Stato e, come dire, del tutto sostanziale, nel senso che dovrebbe essere priva di forme [Bovero 1980]. In ogni caso, quest'immagine della struttura profonda della società, rispetto a cui la politica è al massimo un effetto di superficie, dipende da una dislocazione drastica delle relazioni di potere: dallo Stato al mercato, come s'è detto. In altri termini, è la visibilità del potere a essere in questione. Il suo sistema di riferimento politico è apparente e viene decentrato. Un nuovo «centro» è necessario, dove opera la coazione tacita e non scritta della violenza non piú politica, ma economica.

Erede coerente dei grandi storici della società civile del XVIII secolo (e degli storici della rivoluzione francese), Marx associa a questa immagine del rapporto economia/politica quella della storia naturale della produzione. La proposta, andata male, della dedica a Darwin per il primo libro del *Capitale* (*Das Kapital*, 1867), non è casuale e getta luce sul piú grande e radicale tentativo di lotta contro

la politica. L'organizzazione capitalistica dell'agire economico, emersa nel tempo dei modi di produzione, offre per la prima volta nella storia l'opportunità di fuoriuscire dal vincolo della scarsità. Ma alla scarsità, e a nient'altro, è associato il conflitto. La lotta delle classi è la ritraduzione del *bellum* hobbesiano in rapporto alla riproduzione materiale della società. La politica è una delle forme, degli istituti che questo conflitto assume; è, per dir cosí, una variabile dipendente dall'equilibrio relativo e precario nel conflitto tra le classi sociali. La relazione amico/nemico passa, si concentra nel sistema di riferimento dell'economia e si mette a fuoco in questo modo la massima politicizzazione dello spazio della produzione e distribuzione delle risorse, configurato in termini proprietari. Ora, dato che la storia naturale dei modi di produzione esibisce, allo sguardo del nuovo scienziato della società, una tendenza incomprimibile (se non a prezzo di effetti assolutamente distruttivi: la ricaduta nella scarsità) all'espansione e all'accumulazione e quindi alla sottrazione sempre piú ampia del destino delle società al ricatto della penuria, il passaggio o la transizione, *via* crisi e rivoluzione non politica, ma appunto sociale, a una nuova forma (proprietaria) di organizzazione della produzione non può che implicare la fuoriuscita dalla politica. La paura, diceva il giovane Engels, è associata alla religione e alla politica. Ma la paura è appunto legata al conflitto. L'eliminazione del conflitto rende superflua la politica. Il minimo di coazione (la politica come amministrazione) si deve in tal modo associare al massimo di sviluppo, ossia di utilità collettiva. Si può osservare che questa idea della fuoriuscita dalla politica come coazione è naturalmente condivisa – pur nelle note differenze – dal programma anarchico. E non a caso anche quest'ultimo deve sottendere un'assunzione antropologica. È ancora la natura umana che, nella sua configurazione positiva, intesa come valore, non può che porre fine al gigantesco dramma storico della necessità del potere.

Il naturalismo di Marx porta, nella critica dell'economia politica, al massimo di radicalità le premesse della critica della politica; e mostra in tal modo il suo apparentamento d'epoca con il pensiero classico del mercato e dell'utilità, con l'industrialismo e l'idea degli stadi di sviluppo delle società umane, di cui parlava Adam Ferguson. La società deve liberarsi dello Stato; solo la sua estinzione consente la libertà «sostanziale» di individui che si riconoscono come tali in quanto emancipati dal conflitto e dalla paura; e ciò perché svincolati dalla scarsità. Tutto l'universo concettuale di Marx è un universo di termini «elastici»: le uniche rigidità o anelasticità ammesse, gli unici indizi di scarsità sono imputati o all'imbroglio e all'effetto ideologico o ai meccanismi oggettivi che consentono al modo di produzione capitalistico di produrre abbondanza inducendo scarsità. Ma ciò appunto dipende dal modo capitalistico di organizzare la produzione e la distribuzione delle risorse: non attiene alle regole della produzione in generale [Lippi 1976]. E questa distanza tra il «caso» capitalistico e altri che capitalistici non sono abilita a progettare il mutamento della società (la politica non è interessante) in un modo affine a quello con cui Hegel poteva ritenere comprensibile il mutamento e non la critica. Semplicemente perché è la storia naturale delle società e dei modi di produzione che garantisce assieme il punto di partenza e il punto d'arrivo (sul «processo di storia naturale» insisterà non a caso Lenin nel

grande elogio della «superfluità» della politica in *Stato e rivoluzione* [1917]). La storia, si potrebbe dire, «non vincitur nisi parendo». Paradossalmente, assomiglia alla natura. Di storia naturale, infatti, si sta appunto parlando. La filosofia di questa storia ha infine bisogno, come si è visto, di una serie di assunzioni profondamente «teleologiche» intorno alla meta del processo, pensata nella modalità del necessario. Anche per questa via, come ha suggerito per altri aspetti Wright [1971], si può riconoscere in Hegel e Marx la grande riabilitazione del modello aristotelico.

6. Stato come guardiano notturno dell'universale commercio della società [Constant de Rebecque 1815, trad. it. p. 224] o come comitato d'affari della borghesia; come monopolio iniquo della forza e strumento di coazione e di oppressione; riduzione della politica, estinzione e azzeramento della sua distanza dalla società. L'esito di questa costellazione o famiglia di diverse critiche della politica, che si configura sullo sfondo delle filosofie della storia o delle teleologie del progresso, si traduce, in modo solo apparentemente paradossale, alla fine del XIX secolo, in una gigantesca e progressiva dilatazione dello spazio della politica. La critica della politica e la lotta contro la sua autonomia producono piú politica; o, il che è lo stesso, fanno entrare piú sociale nel politico. Per rifarsi al modello contrattualista, bisogna qui considerare che tra gli individui e il potere si iscrivono le forme e gli istituti collettivi, le organizzazioni degli interessi, siano essi, per esempio, i moderni partiti di massa o i sindacati (e si pensi, del resto, al processo di espansione del suffragio elettorale). Questa espansione, che apre direttamente l'epoca e i problemi contemporanei, consiste nella sottrazione allo Stato del monopolio della politica e nell'ingresso nello spazio politico ampliato di nuovi soggetti di politica. Si assiste, in altri termini, alla proliferazione e allo slittamento di piú sistemi o centri di riferimento della politica. Per questa via, politica e società s'intersecano e, per cosí dire, si attraversano.

L'«assalto al cielo», l'immagine fulminea e contratta, in una tipica accelerazione del tempo storico, della Comune parigina è in primo piano, come esempio e paradigma dell'avvio violento di un processo di socializzazione radicale della politica (verso il *basso* e da *vicino*). Ma i processi di lunga durata, capaci di dar luogo a una storia naturale, sono quelli che conducono all'organizzazione e alla costruzione di un soggetto di politica come i partiti o le organizzazioni dei lavoratori. Lenin elogia la cuoca che governerà (Fichte l'aveva preceduto con le bambinaie che avrebbero fatto pedagogia [1793, trad. it. p. 44]), ma la sua azione politica si è consolidata, nelle sue massime di razionalità, nel quadro della socialdemocrazia classica. La socialdemocrazia tedesca, per esempio, assumendo e facendo proprio il programma di Marx, il marxismo, induce una espansione dello spazio politico che le leggi antisocialiste di Bismarck non riescono a frenare e a comprimere. In realtà la socialdemocrazia forza l'accesso dell'«altipiano» del sistema politico [Wolff 1965, trad. it. p. 47] e delle sue istituzioni a favore dei grandi soggetti sociali esclusi e svantaggiati. Il partito della questione sociale avanza la pretesa della cittadinanza per gli esclusi dalla distribuzione di diritti.

D'altro canto, è proprio la demarcazione tra politico-statuale e economico-

sociale a perdere nettezza di confini e a frastagliarsi e confondersi, a «farsi mobile», in una fase in cui Max Weber potrà puntigliosamente distinguere tra fenomeni economici in senso proprio, fenomeni economicamente rilevanti e fenomeni condizionati economicamente. Non a caso l'esemplificazione weberiana in proposito riguarda appunto lo Stato contemporaneo: «Quel complesso di relazioni umane, di norme e di rapporti determinati normativamente, che noi chiamiamo lo 'stato', è ad esempio un fenomeno 'economico' per ciò che riguarda la sua economia finanziaria; è un fenomeno 'economicamente rilevante' in quanto opera, per via legislativa o altrimenti, sulla vita economica (ed anche quando punti di vista assai diversi da quelli economici determinano consapevolmente il suo atteggiamento); ed è infine un fenomeno 'condizionato economicamente' in quanto il suo atteggiamento e il suo carattere sono con-determinati, anche in relazioni che non siano 'economiche', da motivi economici» [1904, trad. it. pp. 74-75]. Riemerge cosí, sullo sfondo della crisi della sovranità e del diritto, la pluralità dei centri, dei sistemi e delle forze, dei soggetti che si coalizzano e confliggono nello spazio politico. Solo che – e questo è il punto di rottura – la scala dei processi in questione diventa incomparabilmente piú grande. La politicizzazione del sociale risulta, nelle cosiddette società di massa, l'altra faccia o meglio l'esito della lunga, secolare lotta contro la politica e per la sua socializzazione (in società che hanno, per dir cosí, storia naturale alle spalle).

La vicenda della rivoluzione bolscevica mostra, d'altro canto, il paradosso del programma dell'emancipazione dalla politica fondato sulla storia naturale dei modi di produzione. Un progetto che nell'agosto del 1917 insiste sull'orizzontalità del potere e sulla sua riduzione al basso conosce il destino di uno dei piú grandi e complessi tentativi del secolo di neutralizzazione del sociale e d'identificazione tra statuale e politico (naturalmente, è il partito-Stato che ha il compito del Leviathan, che deve costruire e dare nome alla società). Un gigantesco e pervasivo aumento di input politico, grande direzione e insieme grande pedagogia, per tutelare e garantire una società silenziosa. La sottrazione della voce alla società è il costo necessario da mettere in bilancio nel modello Stalin [Di Leo 1977]. «Protego, ergo obligo»: come per il gemello della paura, unità, stabilità e durata sono i valori strategici della «modernizzazione» sovietica. È ancora Max Weber a diagnosticare, con notevole capacità predittiva, il trend della politica e della sua autonomia nel grande processo innescato dal gruppo dirigente bolscevico. La socializzazione della politica si trasforma (ecco un caso macroscopico di conseguenza non voluta) nella spoliticizzazione della società. In una società in Oriente fragile, che non sta assieme se non *via* politica, che non ha storia naturale, come osserva nelle sue classiche analisi Gramsci, la politica deve, per dir cosí, supplire all'assenza delle relazioni orizzontali e rispondere al problema della scarsità e del conflitto. L'economia viene risucchiata nello spazio del comando politico e, come dire, costruita, inventata, decisa da quest'ultimo. Il piano è l'opposto simmetrico del mercato, anche se poi deve naturalmente simularne il funzionamento. Rimosso l'inganno della politica, non restano che tecniche e amministrazione. Tuttavia, gli anni '30 in cui decolla il tentativo dei piani sovietici, sono anche quelli in cui le società capitalistiche vedono tornare all'opera in grande stile la politica nello spazio dei sistemi economici, per la soluzione della grande crisi [cfr. Tronti 1977]. È l'intuizione dell'attualità dell'economia come *politica economica* che rende grandi le pagine di Keynes. Sistemi economici che erano passati per la prova dell'emergenza bellica del conflitto mondiale (ancora, pericolo e scarsità: con una grande rivoluzione non a caso associata) incorporano forti quantità di direzione e elementi di decisione politica. Le risposte, dai fascismi al New Deal, sono molto complesse e sostantivamente divergenti tra loro, ma è un fatto che è ancora la politica nella sua forma dilatata o concentrata a contenere gli effetti distruttivi del conflitto delle grandi classi, dei gruppi d'interesse sociali e della scarsità, associata alla crisi. Come si è osservato, c'è una sorta di soglia critica di una società, una zona di squilibrio in qualche senso troppo rischiosa, oltre la quale si richiede politica.

7. Max Weber, nell'analisi delle trasformazioni dello spazio politico, delle sue forme d'organizzazione e di funzionamento, dei rapporti tra il sapere e il potere, riconosce, citando John Stuart Mill, il politeismo dei valori come il dato ineliminabile cui è associata l'azione politica (il conflitto). Un'azione politica, cioè un insieme di scelte, che compete ai partner che entrano, si coalizzano e consociano, si dissociano e confliggono nello spazio della distribuzione della risorsa «potere». «'Politica' come l'aspirazione a una partecipazione al potere o ad un'influenza sulla distribuzione del potere, sia tra stati che nell'ambito di uno stato, tra i gruppi di uomini che esso comprende» [Weber 1908-20, trad. it. II, p. 681]. Secolarizzazione e politeismo vanno singolarmente assieme. E la teologia politica sembra consumare, nell'epoca del disincanto, il suo corso. L'etica della convinzione lascia certo trasparire il residuo dell'incanto e la scelta di un demone cui ancorare la decisione sui valori; ma l'etica della responsabilità incorpora la massima strategica della razionalità. Ancora, viene da dire, ragione e passione. E, insieme, proliferazione e crescita dei centri di riferimento della politica con una tensione, una sorta di altalena tra neutralizzazione e politicizzazione. «Ubiquità» della politica, l'ha chiamata Sartori [1979, p. 207]. Come ha osservato Schmitt [1929], «è proprio dalla dialettica di uno sviluppo di questo tipo che attraverso lo spostamento del centro di riferimento si costituisce un nuovo terreno di lotta. Nel nuovo centro, da principio ritenuto neutrale, si sviluppa immediatamente con nuova intensità la contrapposizione degli uomini e degli interessi, e precisamente in modo tanto piú violento quanto piú si prende possesso del nuovo ambito di azione. L'umanità europea migra in continuazione da un campo di lotta ad un terreno neutrale, e continuamente il terreno neutrale appena conquistato si trasforma di nuovo, immediatamente, in un campo di battaglia e diventa necessario cercare nuove sfere neutrali» (trad. it. p. 177).

8. A una politica come tutto e come uno spazio circoscritto una volta per tutte sembra contrapporsi la mobilità dei suoi limiti. La società, grazie alla sua storia naturale (il mutamento affonda probabilmente qui le sue ragioni piú consistenti e tenaci) preme per prendere la parola, formula domande e, per cosí dire, questo richiede programmi artificiali, scelte e risposte. Sembra anche, per usare

al loro limite estremo queste categorie classiche, la cui decostruzione attuale, in una scena ormai planetaria nel tempo, nello spazio, nei soggetti mutata, si avvale del sapere e dell'agire in esse incorporati, che nelle società che hanno resistito alla tentazione del silenzio, il problema radicale della pluralità, del mutamento, della mobilità, del conflitto nei rapporti tra politica e società, evochi per la sua soluzione le ragioni classiche di un nuovo contratto. [s. v.].

Bentham, J.
1776 *A Fragment on Government*, Payne, London.

Bobbio, N., e Bovero, M.
1979 *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano.

Bodei, R.
1980 *Modello giacobino e modello storicista*, in «Problemi della transizione», II,5.

Bodin, J.
1576 *Les Six livres de la République*, Du Puys, Paris (trad. it. parziale Utet, Torino 1964).

Bovero, M.
1980 *Esiste una teoria marxista della rivoluzione?*, in «Rivista dell'Istituto di studi storici», I, 1.

Constant de Rebecque, B.-H.
1815 *Principes de politique, applicables à tous les Gouvernements représentatifs, et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*, Emery, Paris (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1970).

Descartes, R.
1637 *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences... Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie*, Maire, Leiden (trad. it. in *Opere*, Laterza, Bari 1967, pp. 131-82).

Di Leo, R.
1977 *Il modello di Stalin*, Feltrinelli, Milano.

Einaudi, M.
1967 *The Early Rousseau*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. (trad. it. Einaudi, Torino 1979).

Ferguson, A.
1767 *An Essay on the History of Civil Society*, Millar and Cadell, Edinburgh; ed. Edinburgh University Press, Edinburgh 1966 (trad. it. Vallecchi, Firenze 1973).

Fichte, J. G.
1793 *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, s.e., Danzig (trad. it. in *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, Laterza, Bari 1966, pp. 41-305).

Foucault, M.
1976 *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris (trad. it. Feltrinelli, Milano 1978).

Gargani, A. G.
1971 *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino.

Hegel, G. W. F.
1802-803 *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in «Kritisches Journal der Philosophie», II, nn. 2-3 (trad. it. in *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, Laterza, Bari 1962, pp. 1-125).
1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin (trad. it. Laterza, Bari 1965).

Hirschman, A. O.
1977 *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, Princeton N.J. (trad. it. Feltrinelli, Milano 1979).

Hobbes, Th.
1642 *Elementorum Philosophiae, Sectio tertia. De Cive*, Elzevier, Amsterdam 1647² (trad. it. in *Opere politiche*, Utet, Torino 1959, pp. 57-390).
1651 *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Common-wealth, Ecclesiasticall and Civill*, Crooke, London (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1976).

Kant, I.
1793 *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in «Berlinische Monatsschrift», XXII, pp. 201-84 (trad. it. in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1956, pp. 89-336).

Koselleck, R.
1959 *Kritik und Krise: Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Alber, Freiburg-München (trad. it. Il Mulino, Bologna 1972).

Lakatos, I.
1970 *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs*, in I. Lakatos e A. M. Musgrave (a cura di), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, London, pp. 91-196 (trad. it. Feltrinelli, Milano 1976, pp. 164-276).

Landucci, S.
1972 *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Bari.

Lenin, V. I.
[1917] *Gosudarstvo i revoljucija*, Žizn' i Znanie, Petrograd 1918 (trad. it. in *Opere complete*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 361-463).

Lippi, M.
1976 *Marx. Il valore come costo sociale reale*, Etas Libri, Milano.

Locke, J.
1690 *Two Treatises of Government*, Churchill, London (trad. it. Utet, Torino 1960).

Machiavelli, N.
[1513] *Il Principe*, Blado, Roma - Giunta, Firenze 1532; ed. Einaudi, Torino 1977.

Macpherson, C. B.
1962 *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Isedi, Milano 1973).

Magri, T.
1979 Introduzione all'ed. italiana di Th. Hobbes, *Elementorum Philosophiae, Sectio tertia. De Cive*, Editori Riuniti, Roma.

Minerbi, M.
1979 *Società civile e divisione del lavoro negli scritti politici di Rousseau*, in *Rousseau secondo Jean-Jacques*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 107-16.

Nisbet, R. A.
1969 *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*, Oxford University Press, New York (trad. it. Isedi, Milano 1977).

Pasquino, P.
1978 *Theatrum politicum*, in «Aut Aut», nuova serie, n. 167-68, pp. 47-61.

Passerin d'Entrèves, A.
1979 *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica*, Angeli, Milano.

Quesnay, F.
1758 *Tableau économique* (trad. it. in *Il «tableau économique» e altri scritti di economia*, Isedi, Milano 1973).

Rawls, J.
1971 *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass.

Riedel, M.
1969 *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (trad. it. Laterza, Bari 1975).

Rossi, P.
1979 *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano.

Rousseau, J.-J.
[1754] *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, Rey, Amsterdam 1755 (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1971[2]).
1762 *Du contrat social*, Rey, Amsterdam (trad. it. Einaudi, Torino 1971[3]).

Runciman, W. G.
1969 *Social Science and Political Theory*, Cambridge University Press, London (trad. it. Isedi, Milano 1973).

Saint-Just, L.-A.-L. de
1792 [Discorso per il processo di Luigi XVI], in «Gazette Nationale ou Le Moniteur Universel», n. 319 (trad. it. in *Terrore e libertà*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 49-63).
1793 [Sulla Costituzione della Francia], in «Gazette Nationale ou Le Moniteur Universel», n. 115 (trad. it. *ibid.*, pp. 87-112).
1794 [Sulle fazioni dello straniero], in «Gazette Nationale ou Le Moniteur Universel», n. 174 (trad. it. *ibid.*, pp. 157-84).

Saint-Simon, C.-H. de
1817 *Prospectus. L'Industrie, ou discussions politiques, morales et philosophiques*, Panckoucke, Paris (trad. it. in M. Larizza Lolli (a cura di), *Scienza, industria e società*, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 126-27).

Sartori, G.
1979 *La politica*, Sugarco, Milano.

Schmitt, C.
1927 *Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII, n. 1; ed. Duncker und Humblot, München-Leipzig 1932[3] (trad. it. in *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 87-165).
1929 *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in «Europäische Revue», dicembre; ora in *Begriff des Politischen*, Duncker und Humblot, München-Leipzig 1932[3] (trad. it. *ibid.*, pp. 167-83).
1934 *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, Duncker und Humblot, München-Leipzig 1934[2] (trad. it. *ibid.*, pp. 27-86).

Smith, A.
1776 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Strahan and Cadell, London (trad. it. Isedi, Milano 1973).

Tronti, M.
1977 *Sull'autonomia del politico*, Feltrinelli, Milano.

Vegetti, M.
1979 *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano.

Viano, C. A.
1975 *Etica*, Isedi, Milano.

Weber, M.
1904 *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in «Archiv für Sozialpolitik», XXII, pp. 143-207; ora in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1951[2] (trad. it. Einaudi, Torino 1974, pp. 53-141).
[1908-20] *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen 1922 (trad. it. Comunità, Milano 1961).

Wolff, R. P.
1965 *Beyond Tolerance*, in R. P. Wolff, B. Moore jr, e H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston, pp. 3-52 (trad. it. Einaudi, Torino 1968[4], pp. 13-52).

Wright, G. H. von
1971 *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. (trad. it. Il Mulino, Bologna 1977).

La **natura dell'uomo** (cfr. anche **anthropos**) e la politica si pongono fra loro in un rapporto non molto dissimile da quello esistente all'interno del binomio **natura/cultura**. La classica contrapposizione fra le norme (cfr. **norma**) che regolano la vita della **famiglia** (cfr. anche **donna**, **matrimonio**) e quelle che dànno vita alle **istituzioni** pubbliche (cfr. **pubblico/privato**), non fanno che sottolineare la peculiarità e l'artificialità (cfr. **naturale/artificiale**) del **concetto** di **patto** sociale: è la nuova **logica** dell'uomo che esce dallo stato di **natura**, e poi dalla **società** senza **stato**, sottolineando la razionalità (cfr. **ragione**, **razionale/irrazionale**) della propria azione individuale e collettiva. All'interno di un piú generale consenso (cfr. **consenso/dissenso**, **controllo sociale**), la **comunità** istituita dal patto può cosí articolarsi in una pluralità di gruppi (cfr. **gruppo**), **partiti**, ideologie (cfr. **ideologia**, **intellettuali**) ed interessi che solo il **potere** (cfr. anche **potere/autorità**), o meglio i poteri (cfr. **democrazia/dittatura**), di uno stato (cfr. **amministrazione**, **burocrazia**) possono regolare. La politica nasce cosí dalla necessità di scelte (cfr. **possibilità/necessità**) – spesso imposte dalla scarsità delle **risorse** (cfr. **abbondanza/scarsità**, **economia**) – a cui solo un'apposita regolamentazione (cfr. **egemonia/dittatura**, **libertà**, **maggioranza/minoranza**) di questo tipo di conflitti (cfr. **conflitto**) può dare una soluzione. È cosí venuto storicamente sviluppandosi un ben individuato spazio politico, che non sempre corrisponde a quello economico e sociale (cfr. **spazio economico**, **spazio sociale**).